

ميرزا مهدي الأصفهاني

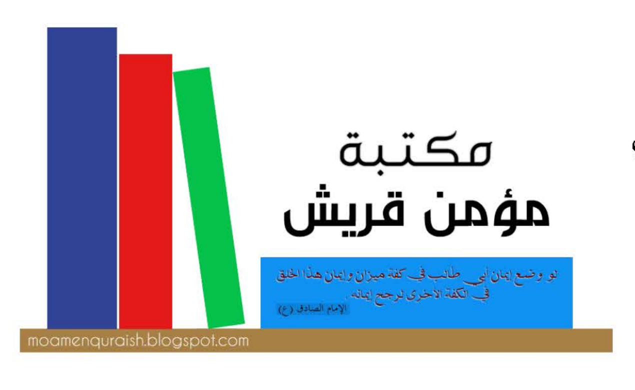
رائد التفكيك في المعرفة الدينيّة

مجموعة مؤلفين

ترجمة: عباس جواد

المشاركون أبجديًا:

- أبو الحسن محدّث الرضوي
- أصغر غلامي
- حسين مفيد
- زهراء فصيحي
- عبد الحميد الأبطحي
- محمد بني هاشمي
- محمد بياباني أسكوني
- محمد رضا حكيمي
- نرجس أنصاري



الميرزا مهدي الأصفهاني

رائد التفكيك في المعرفة الدينية

مجموعة مؤلفين

الميرزا مهدي الأصفهاني

رائد التفكيك في المعرفة الدينية

ترجمة

عباس جواد



المؤلّف: مجموعة مؤلفين
العنوان: الميرزا مهدي الأصفهاني: رائد التفكيك في المعرفة الدينية
ترجمة: عباس جواد
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2014
ISBN: 978-614-427-041-7

Mirza Mahdi Esfahani
The Pioneer of Deconstruction in Islamic Religious Knowledge

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought
بناية ماميا، ط5 ـ خلف الفانتزي وُرد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

كثيرة هي المناهج والنظريّات التي طرحت في مجال فهم النص الديني واكتشاف المعارف الدينية التي يجب الإيمان بها، أو يمكن نسبتها إلى الشريعة الإسلاميّة، وذلك في مجال العقيدة كما في مجال العمل والممارسة. وفي تاريخ هذا النقاش ظهرت مدارس عدّة حاول بعضها الاستفادة من الأدوات التي وفّرها الجهد البشريّ في علومٍ شتّى. ومن بين العلوم التي تركت أثرها في فهم النصّ الدينيّ واكتشاف المعارف، علما العرفان والفلسفة.

وفي هذا المخاض ولدت المدرسة التفكيكيّة التي يدّعي روّادها، وعلى رأسهم الميرزا مهدي الأصفهاني، أنّ التفلسف لا مشكلة فيه ولا ضير في أن يكون المؤمن فيلسوفًا، أو عارفًا، ولا مشكلة في أن يسعى نحو الحقيقة بقدمي الفلسفة أو العرفان، وأن يشكّل عددًا من رؤاه نتيجة مكابدة هذين العلمين، ولكنّ المشكلة هي في إدخال

هذين العلمين إلى ساحة الدين واستخدامهما في فهم النصّ الديني، ونسبة المعارف المستفادة من الفلسفة أو العرفان إلى الدين وإلى الشريعة. ومن هنا، تدعو المدرسة التفكيكيّة إلى فكّ الارتباط بين الشريعة ومعارف الدين، وبين سائر العلوم كائنة ما كانت؛ ليكون حاصل المعرفة المستفادة من النصّ الدينيّ دينيّةً صافيةً، ليس فيها شوائب من تراث اليونان ولا من العرفان.

يأمل مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي أن تسهم هذه المجموعة من الدراسات في تسليط الضوء على هذه المدرسة الفكريّة، وتساعد في توضيح المبادئ النظريّة العامّة التي تؤمن بها، ولو عبر التعريف بأحد أعلامها.

بيروت، 2014

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

مدرسة التفكيك[1]

محمد رضا حكيمي

«التّفكيك» في اللغة يعني الفَصْل والتّمييز، ويمكن القول إنّ المُراد من مُصطلح «مدرسة التفكيك» هو التنقية والتأصيل. وتحاول مدرسة التفكيك في الواقع الفصل بين ثلاث طرق أو أساليب معرفية أو بين ثلاث مصادر معرفية هي: القرآن الكريم والفلسفة والعرفان؛ وأمّا الهدف الرئيس الذي تنشده المدرسة المذكورة من وراء ذلك الفصل فهو الإبقاء والمحافظة على أصالة المعارف القرآنية بحيث تبقى تلك المعارف بعيدة عن أيّ تأويل أو خلط مع الآراء والنِّحَل والتفسير بالرّأي، وبالتالي صون حقائق الوحي من أيّ محاولات للتغيير أو التبديل وعدم الخلط بينها وبين الأفكار والآراء البشرية.

---

(1) مؤلف كتاب مدرسة التفكيك هو محمد رضا حكيمي. وهذه المقالة هي تلخيص هذا الكتاب، كتبها بالتعاون كل من نرجس أنصاري وزهراء فصيحي.

المعارف أو معرفة الحقائق

المعارف ـ جمع المعرفة ـ وتعني العلم وتحصيله. وتُطلق كلمة «المعارف» في العلوم الإسلامية على مجموعة العلوم العقدية التي تشمل معرفة المبدإ والمعاد والمسائل الأخرى ذات الصلة مثل: النبوّة وخصائصها وسبيل الوصول إلى علم الوحي والولاية وخصائصها وسُبُل الانتفاع بها، وحقيقة الوجود والعالم وأنواع العوالم والروح والنّفس والعقل والعلم والملائكة وأقسامها والخلق والإيجاد والإرادة والتقدير والتشريع والتكليف وحقيقة الموت وأحوال البرزخ والهدف المنشود من الخلقة وغير ذلك.

أقسام المعارف

تنقسم المعارف والعلوم إلى قسميْن، هما:

1 ـ المعارف والعلوم الخالصة؛

2 ـ المعارف والعلوم المختلطة.

وتنقسم المجموعة الأولى «المعارف والعلوم الخالصة» بدورها إلى أقسام عدّة منها:

1 ـ المعارف القرآنية الخالصة؛

2 ـ المعارف الفلسفية الخالصة (في مختلف مجالات الفلسفة)؛

3 ـ المعارف العرفانية الخالصة (في المجالات العرفانية المتعددة).

وكذلك المعارف والعلوم المختلطة فهي غالبًا ما تكون مزيجًا من العلوم الفلسفية والعرفانية مع القرآن الكريم. ومن الواضح أنّ هذا النوع من العلوم يكون مركّبًا من عدد من العلوم والمعارف والآراء المختلفة والمتباينة.

محاولات الفهم والمعرفة

تعود المحاولات التي بذلها البشر في الفهم والمعرفة إلى أقدم العصور، وتراوحت الآثار والنتائج المتمخّضة عن تلك المحاولات والمساعي، فمنها ما انتهى بالإخفاق والسلبيّة ومنها ما تكلّل بالنجاح والإيجابية، أمّا السبب في ذلك فهو ظهور أنواع كثيرة من العقائد والمناهج والأساليب والآراء المختلفة في طريق الإنسان الذي يروم فهم الحقائق وإدراكها. ولمّا كان الناس مختلفين وغير متساوين في المستويات والقدرات الذهنية، برز العديد من المدارس والنِّحَل والفِرَق، وما توالد وتكاثر تلك المدارس الفكرية والأخلاقية والتربوية والسياسية وغيرها إلى يومنا هذا، إلّا نتيجة منطقية لذلك الواقع. وتتلخّص الحصيلة الإيجابية لمحاولات فهم وإدراك المعارف والعلوم في إيجاد فكر متجدّد وكشف أصيل للمعارف والحقائق؛ فيما كانت النتيجة السلبية والكارثية في المقابل تتمثّل في ظهور مدارس مختلفة وفِرَق متعدّدة ونِحَل متناحرة.

مسيرة بلا قائد

لو كان جميع أفراد البشر يدركون أنّهم بحاجة إلى أشخاص أكفاء وقادة متميّزين كالأنبياء والأئمّة (ع) يقودونهم خلال مسيرتهم في هذه الحياة، ولو أنّهم تداركوا الحقيقة ولم يتجاهلوها ويغفلوا عنها، وهي حقيقةُ أنّه لا غنى لهم عن علوم الوحي ومعارفه الثريّة والأصيلة والارتواء من معين الوحي الإلهيّ، لَما غاصَ أيّ منهم في بحور الضلالة أو تاهَ في صحارى الضياع؛ إذ لا مفرّ للعقل من الاستعانة بمعارف الوحي وعلومه (ونعني بذلك الأنبياء والأولياء) ولا بدّ من مرافقته وإيداعه عند العقلاء وإرواء قلوبهم الطاهرة غير المختلطة بما لم يَخلص من العلوم والمعارف، ولا ينبغي السّماح

للأخطاء الكشفية والحُجُب العقلية بالحيلولة دون فهم الإنسان وإدراكه المعارف الإلهية.

الاختلاف واقع مشهود

عندما تكون المعرفة غريبة ويكون العلم ﴿مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ﴾[1] ـ كما صرّح القرآن الكريم ـ وكانا محرومَيْن من نعمة علم الوحي وبعيدَيْن عن تعاليم الأنبياء وتوصيات الأولياء، واختلطت معهما عقائد مختلفة وآراء متباينة من مذاهب شتّى ومدارس متفرّقة، وعشقت نفوس البشر مَن لا يضرّ ولا ينفع حتى نفسه، وتداخلت الصّور في ساحة الكشف لتغيّر ملامح الحقيقية، فلم تُعرَف التعاليم السلبية ولم يُمَيّز الحقّ من الباطل، وتكوّن نتيجة ذلك ظهور العديد من المناهج الغريبة والأساليب العجيبة، ففي هذه الحالة ستثور أفكار العقلاء وتهيج قدراتهم التربوية والذهنية لتُعلِّم تأثيراتها الخالصة في النفوس الصالحة. ويمكننا الإشارة بهذا الخصوص إلى الكثير من الأمثلة والشواهد:

فطاليس المالطيّ مثلًا وهو أحد فلاسفة الإغريق قبل سقراط ومؤسّس الفلسفة اليونانية وواحد من الحكماء السبعة في اليونان قديمًا، وعلى الرغم من أنّه كان يؤمن بالحياة ما بعد الموت، إلّا أنّه غيّر عقيدته واعتبر الماء أصل كلّ شيء وأساسه بسبب قُرب مسكنه من البحر، فهو يقول: «إنّ الماء هو جوهر العالم، فالماء كائن حَيّ وذو الروح». وقد أدّت هذه النظرية إلى الكثير من الاختلافات وظهور العديد من الآراء والفرضيّات على الرغم من أنّ هذا الأمر خارجيّ وملموس بالنسبة إلى الواقع، فما بالك بالمسائل

(1) سورة النساء: الآية 82.

العقدية الأكثر صعوبة، وهو ما دفع العديد من العرفاء من أهل السنّة مثلًا إلى تقديم الخلفاء على الإمام علي (ع) وتفضيلهم عليه.

إذن، ينبغي أن نعرف أنّه لا قيمة للكشف أبدًا من دون هداية الإمام المعصوم والاستعانة بعلومه والسّير على خطاه.

مساعي الهُداة

على الرّغم من وجود المدارس الفكرية المختلفة، لم يقف الهُداة من البشر وأتباعهم مكتوفي الأيدي؛ بل عمدوا إلى تشجيع الناس على التحرّك وكشف العقل ومعرفة الفطرة الإنسانية والتعرّف إلى العلوم الصحيحة والحقيقية، ولم يبخلوا بجهودهم في سبيل تربية الأفراد وتنشئة الأجيال والاستعانة بالعقل والوحي معًا. لكن يجب الانتباه هنا إلى نقطة مهمّة وهي أنّ البشر لم يذعنوا جميعًا لنداء الوحي والعقل؛ بل إنّ الكثير منهم لم يدركوا أنّ العقل عاجز عن أن يهديهم بمفرده إلى الصراط المستقيم، الأمر الذي أدّى إلى سلوك بعضٍ منهم سبيل الإفراط في قدرات العقل وظنّوا أنه يقدر على الكشف عن الحقائق بمفرده وأنّه لا حاجة بهم إلى الوحي أو الهادي، وقد أدّى هذا الأمر بدوره إلى ظهور المِلَل وتعدّد النِّحَل وكثرة المدارس إلى حدّ كان فيه الأستاذ يؤمن بمدرسة بينما كان تلاميذه يؤمنون بمدرسة أخرى مختلفة تمامًا.

التيّارات الفكريّة

توجد ثلاثة تيّارات فكريّة معروفة عَبر التاريخ، هي:

1 - تيّار الوحي (الدّين والقرآن): يقول إنه لا يُمكن الاعتراف بالحقائق العلمية والمعارف الأخرى إلّا إذا كانت مُنزلة بواسطة الوحي والعلوم الإلهية، وإنّ على المعارف أن تكون

أصيلة وخالصة وغير ممزوجة بأفكار أخرى.

2 ـ تيّار العقل (الفلسفة والبرهان): ويقول إنّ العقل بأساليبه وقدراته هو السبيل إلى المعارف والحقائق.

3 ـ تيّار الكشف (الرياضة والعرفان): ويعتبر الكشف بأساليبه وإمكانيّاته هو الطريق لبلوغ المعارف والحقائق.

وكان بعض الفلاسفة من أتباع التيّار الثاني «تيّار العقل» كبعض فلاسفة العرب، قد وضعوا حدودًا لقدرات العقل، فيما حاول بعضٌ آخر ممّن اتّبعوا تيّار الكشف والعقل التوفيق بين معارف تيّارهم وبين مدرسة الوحي من خلال التأويل وعدم التمييز أو الفصل بين علم الوحي والعلوم الأخرى.

الفلسفة الإسلامية ونظامها العامّ

لا تُنكر المدارس التفكيكية أيًّا من موادّ الفلسفة الإسلامية أو العرفان الإسلامي، فكما إنّ أتباع تلك المدرسة يؤمنون بالأدب الإسلاميّ والعمارة الإسلامية ويعترفون بأنّ ذلك كلّه إنّما حصل تحت مظلّة الحضارة الإسلامية ولا يشكّون في أنّ أفراد البشر جميعًا قد حصلوا على نصيبهم من تلك الحضارة، فإنّ هؤلاء يؤمنون كذلك وفي إطار الفلسفة والعرفان الإسلاميّين بنبوغ الكثير من العرفاء والفلاسفة واشتهارهم في ظلّ الحضارة الإسلامية ويشهدون لهم بأنّهم خلّفوا للعالم العديد من الآثار العظيمة والكُتب القيّمة مقارنة مع تراث الفكر الإنساني حتى أضحى ذلك من الحقائق التي لا يتسنّى لأحد إنكارها أو تجاهلها؛ بل أصبح ردّها وتفنيدها يُعدّ نتيجة لأهداف مُغرضة أو جهالات مُطبقة بالفلسفة ونصوصها.

وتعترف مدرسة التفكيك بكون الفلسفة الإسلامية واحدة من أكثر

التيّارات الفكرية الإنسانية ثراءً وأنّ أكبر عامل ساهم في إغنائها هو انتفاعها بالتراث الفلسفيّ والفكر البشريّ وعلوم الأوائل إلى جانب اعتبارها العلوم الإسلامية والآيات القرآنية والروايات أساسًا قويمًا وثابتًا لها، وبالتالي فإنّه لم يعد بالإمكان القول إنّ تلك الفلسفة هي يونانية أو هندية صِرفة؛ بل إنّ الإنصاف يحتّم علينا تسميتها: الفلسفة المشائيّة الإسلامية أو الفلسفة المتعالية الإسلامية.

إذن، فأصل الكلام هو أنّ مدرسة التفكيك لا تعتبر العرفان والفلسفة ـ بعد إجراء التحليلات النهائية والفحوصات في الأصول وبحث النصوص بشكل حرّ والاعتراف بواقع نهضة الترجمة وانتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي ـ سوى جزءٍ من الحضارة الإسلامية على الرغم من مجيئهما من بلاد غير إسلامية وولادتهما قبل ظهور الإسلام، لأنها اتخذت لنفسها ثوبًا خاصًّا داخل البيت الإسلاميّ بعد أن تمّ صقلها وتنقيحها وتهذيبها من قِبل العرفان والفلاسفة المسلمين، ثمّ تكاملت صورتها وقُدّمت بين يَدي العلماء المسلمين دون نسيان ما قدّمه السابقون وتعرّض إليه الماضون.

وعلى هذا الأساس فإنّ صورة الإنسان والمجتمع ـ على سبيل المثال ـ الموجودة في ذهن العارف أو الفيلسوف تختلف عن صورة (الإنسان القرآني) وصورة (المجتمع القرآني) التي أراد القرآن الكريم رسمها تحت إشراف المعصوم، ولا شكّ في وجود هوّة كبيرة وبَونًا شاسعًا بين إنسان معاوية ومجتمع معاوية وبين الإنسان والمجتمع العلويّيْن. ولهذا فلو كان نظام الإمامة قد استقرّ بعد رحيل النبيّ (ص) وترسّخت أركانه لكان مصير الإنسانية مختلفًا عمّا نشهده اليوم ولَما غطّ المجتمع الإنسانيّ في بحور من الغفلة وأمواج من التعاسة والشقاء، ولعاش في عالَم مغمور بالسعادة والهناء يحكمه التوحيد والعدل، ولاصطبغت جميع الأعمال والأفعال والنشاطات بصبغة

قرآنية خالصة، بدءًا من السياسة وانتهاءً بالعمارة مرورًا بالتربية والقضاء. نعم، كان مصير البشرية جمعاء سيصبح أفضل ممّا هو عليه في الوقت الحاضر.

أمّا في عصر الظهور فإنّ معالم المجتمع ستكون مختلفة تمامًا، سيغدو مجتمعًا أساسه العدل وقوامه دين التوحيد، وكلّ ما فيه قرآنيّ خالص وأصيل، سواء في مجال العمارة أم السياسة أم التربية أم الاقتصاد أم القضاء، خلافًا لِما يُرَوّج له ويُشاع باسم الإسلام في الأمور السياسية والقضائية والإسراف والتبذير والجهل والغفلة.

إنّ المجتمع القرآني هو مجتمع لا يضمّ في ثناياه سوى المعارف الخالصة والعلوم الأصيلة، والقرآن الكريم هو كتابه، والمعلّم والهادي فيه هو المعصوم، أي الشخص العالِم والعارف بكلّ أبعاد القرآن والعامِل بكلّ أوامره ونواهيه، وهو الذي لا يأتيه الضعف ولا الخَوَر من بين يَديه ولا مِن خَلفه.

إذا عُدنا أدراجنا إلى ما قبل 1400 سنة من الآن سندرك أنّ كلّ ما وقع من الأحداث حتى هذه اللحظة، كحضارتنا هذه مثلًا والحياة التي نعيشها اليوم والاقتصاد والمناهج الدراسية والمدارس التفسيرية والفقهية والعرفانية والفلسفية، إنّما هو نتاج حصريّ بالحضارة الإسلامية.

ولا بدّ هنا من أن نضيف شيئًا آخر وهو أنّ الهدف من مدرسة التفكيك هو التفكيك وليس التعطيل حيث ترغب هذه المدرسة في فصل الفلسفة والعرفان عن القرآن الكريم بشكل كامل وليس إبطالهما، على الرغم من أنّه ما مِن أحد يُنكر تأثّر الفلسفة والعرفان بالقرآن الكريم؛ إذ يرى المختصّون أنّ العديد من الأصول والمبادئ الموجودة في الفلسفة والعرفان يعود في أساسه إلى القرون الماضية (قبل نزول القرآن الكريم) وأنّ مُعظم تلك المبادئ مُقتبسة من تلك

الفترات، فما الدّاعي إذن إلى نسبة المعارف العظيمة وعلوم القرآن الكريم الراقية وإرجاعها إلى أصول تلك المدارس ومبادئها؟ أليس من شأن ذلك أن يحطّ من قَدر المفاهيم والقيَم العالية لهذا الكتاب السماويّ؟

وهكذا نرى أنّ مدرسة التفكيك لا تمانع أبدًا في أن يدرس الأشخاص المؤهّلون والمطّلعون، سيّما أصحاب العقول النيّرة العارفة بمبادئ القرآن الكريم وأصول الحديث، الفلسفة ويطالعوا العرفان شريطة ألّا يكون الأساتذة مجرّد مقلّدين أو مبهورين ولا يعمدوا إلى تشتيت أفكار طلبة العلوم والمتعلّمين وأذهانهم، أو يشجّعونهم على الفكر الحرّ والتفكير المستقلّ وطرح آراء الآخرين دون وَجل أو خوف أو تحريف أو تعديل.

وحول النظام الكليّ للفلسفة الإسلامية يقول مؤرّخوها: إنّ الفلسفة الإسلامية هي بحر عظيم، وقد استطاعت أن تُحدث نهضة مستقلّة بذاتها من خلال مزجها المدارس الفكرية والعقلية الناجمة بدورها من اختلاط التعاليم الإسلامية مع الآراء الفلسفية في اليونان وفارس والهند قديمًا، وأثّرت بعد ذلك بشكل عميق في الفلسفة والعرفان في أوروبا والهند؛ ثمّ تألّق نجم الفلسفة الإسلامية خاصّة بعد النهضة الكبيرة التي حصلت إبّان مراحل ترجمة الكتب اليونانية والسريانية أوّلًا ثمّ المؤلّفات والتصانيف التي كانت مكتوبة باللغتيْن السنسكريتية والبهلوية ثانيًا إلى اللغة العربية. وإلى جانب ذلك شَدّ بعض العلماء المسلمين رحالهم إلى أصحاب الرّأي والمناطقة والفلاسفة من الأساتذة المسيحيين واليهود ليتعلّموا ما خفيَ عنهم من العلوم فكان أبو العبّاس الإيرانشهري أوّل فيلسوف مسلم أثبت أنّ أرض فارس كانت مهد الفلسفة الإسلامية على الرغم من أنّه لم تصلنا منه أيّ آثار بكلّ أسف. بعد ذلك ظهرت في القرن الثالث

الهجريّ أسماء لامعة أخرى مثل الكندي والفارابي وأبي الحسن العامريّ وابن سينا حيث ازدهرت بفضلهم المدرسة المشائية آنذاك وبلغت قمّة المجد والكمال، في فترة حظيت فيها مدارس وفِرَق فلسفية أخرى بمكانة مرموقة مثل الإسماعيلية والهرمسية والأفلاطونية والفيثاغورية الجديدة، حتى بزغ فجر القرن السادس الهجريّ الذي تأسّست فيه مدرسة الإشراق على يَد شيخها شهاب الدّين السُّهرَوَرديّ. ثمّ جاء الخواجة نصير الدين الطوسيّ ليُحيي ما تبقّى من آثار مدرسة ابن سينا، لتمتزج بعد ذلك جميع المذاهب الفكرية في ما بينها بما فيها المدارس العرفانية وتنصهر في بوتقة التشيّع على يَد ابن عربي فخرج علينا كلّ من الميرداماد وصدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين) بمدرسة جديدة حديثة.

هذا ما اعترف به مُعظم المؤرّخين للفلسفة الإسلامية وأذعن لحقيقته كبار الفلاسفة الإسلاميين، وهنا ندرك أنّ تطابق الفلسفة القديمة مع القرآن الكريم هو أمر لا يمكن تأكيده؛ بل وليس لدى أحد شاهد أو دليل عليه.

ونلاحظ في بعض الكتب التي تتناول تاريخ الفلسفة قول أصحابها إنّ المعارف الإسلامية هي مجموعة من العلوم الإلهية والبشرية التي ترسّخت أصولها في الوحي الإسلامي وأنّ هذه العلوم قد استعانت بشكل كبير وعلى مرّ القرون والأزمنة بمُختلف المصادر الفكرية سواء في اليونان أم الاسكندرية أم فارس أم الهند أم الصين حتى خرجت بصورتها الحالية، والغريب أنّ الفلاسفة المسلمين لم يعترضوا على هذا الكلام. هذا ولم يُشِر تاريخ الفلسفة الإسلامية سوى إلى سبعة شخصيّات بارزة من عظماء الفلسفة الإسلامية (وهم من يُطلَق عليهم اسم الحكماء السبعة)، وهم:

1 ـ أبو نصر الفارابيّ، (المتوفّى عام 339هـ/ 950م)؛

2 ـ أبو علي بن سينا، (المتوفّى عام 428هـ/ 1037م)؛

3 ـ ابن رُشد الأندلسيّ، (المتوفّى عام 595هـ/ 1199م)؛

4 ـ شهاب الدين يحيى السّهرورديّ، (المتوفّى عام 587هـ/ 1191م)؛

5 ـ الخواجة نصير الدين الطوسيّ، (المتوفّى عام 672هـ/ 1273م)؛

6 ـ الميرداماد الحسينيّ، (المتوفّى عام 1041هـ/ 1631م)؛

7 ـ صدر الدين الشيرازي، (ملّا صدرا أو صدر المتألّهين) (المتوفّى عام 1050هـ/ 1640م).

وعلى الرغم من أنّ بعضًا يحبّذ استثناء ابن رشد من لائحة الحكماء لتخصّصه في آثار أرسطو والبحث فيه؛ فإنهم لا ينكرون أنّه أحد كبار الفلاسفة في القرون الوسطى حيث قال بعضهم عنه: كان ابن رشد مشائيًّا مثل ابن سينا وكلاهما انبرى لشرح مؤلّفات أرسطو، لكنّ ابن رشد كان أكثر تمسّكًا والتزامًا بآراء أرسطو وأقواله، وتُعتبر أعمال ابن رشد أكمل وأشمل في شرح آثار أرسطو، وهو الذي فصل بين كلام أرسطو وكلامه في شرحه الكبير خلافًا للفارابي وابن سينا الأمر الذي أدّى إلى اشتهاره وانتشار خَبره في أوروبا. ولابن رشد العديد من المؤلّفات المكتوبة أغلبها باللغة العربية وقد تمّ ترجمة الكثير ممّا وصلنا منها إلى اللغة العبرية واللاتينية حيث وضعت تلك الترجمات بصماتها الواضحة على الفلسفة اليهودية والمسيحية؛ وكان «دانتي» ـ الشاعر الإيطالي المعروف ـ قد أشارَ إلى ابن رشد على أنّه مؤلّف الشرح الكبير.

على أيّ حال هؤلاء هم كبار الفلاسفة المسلمين المعروفون والمؤسسون للتيّارات الفلسفية، وهم إلى جانب ابن عربي يلتقون عند

الحكمة المتعالية ويتّحدون معًا، ولهذا يعتبر بعضٌ أنّ صدر المتألّهين هو ثمرة الفلسفة الإسلامية وسفير الفلاسفة المسلمين، وأنّ كتابه «الأسفار الأربعة» هو حصيلة ما أُلِّف وكُتِب في الفلسفة الإسلامية.

ويصرّح بعض المؤرّخين أنّ الفلاسفة والعلماء الذين كانوا يعيشون في الظروف نفسها التي عاشها ملّا صدرا وألّف فيها كتابه المعروف «الأسفار العقلية الأربعة» كانوا ملتزمين بالمدارس المشهورة والشائعة آنذاك ومُقيّدين بمبادئ الحكمة المشائية وكان همّهم الوحيد ينصبّ على تفسير موضوعاتها وشرحها، ما يعني أنّ مُعظم المسائل والبحوث كانت في الحقيقة مكرّرة منذ عصر ابن سينا في القرن الرابع الهجري حتى القرن العاشر منه على الرغم من اتّباعهم للمبادئ العرفانية أو الإشراقية. وأمّا ملّا صدرا فقد كان يسبح في أُفق أوسع وفضاء أرحب ممّا كان عليه مُعاصروه، وكان مسيطرًا ومطّلعًا على علوم المتأخّرين ومُعتقداتهم، فألهمه ذلك إيجاد مدرسة حديثة وتأليف كُتب عدّة، ولذلك يمكننا القول إنّ أحدًا لم يبلغ مرتبة صدر المتألّهين الشيرازي ولم يصل ما وصل إليه، وما من شاهد أو دليل على هذا القول أوضح من كتابه «الأسفار العقلية» أو حكمته المتعالية التي اشتملت على أرقى البراهين العقلية وأفضل قواعد المكاشفة على الإطلاق. وقد حظي الكتاب المذكور في عصرنا الحاضر بمكانة مرموقة من قِبل مُعظم الفلاسفة والمفكّرين الذين اعتبروه نموذجًا راقيًا للفلسفة الإسلامية، وفي هذا سبب كافٍ يحثّنا على معرفة ماهية الحكمة المتعالية.

يشير ملّا صدرا في مقدّمة كتابه «الأسفار العقلية» إلى العناصر التي تتألّف منها بحوث ذلك الكتاب، وفي مقدّمة كتابه الآخر الموسوم بـ: «الشواهد الربوبية» صرّح بذلك أيضًا حيث كتب بعضهم يقول: استطاع ملّا صدرا أن يؤسّس مدرسة وأسلوبًا جديديْن تفوّقا

على جميع المدارس والمناهج الأخرى وذلك من خلال دراسته ومطالعته الواسعة في الكتب والمصادر الفلسفية بما فيها الإشراقية والمشائية، ثمّ اطّلاعه على المهارات والفنون في علوم أهل الكشف، وإلمامه بالكثير من الروايات والنصوص الدينية، وتعرّفه على المسيرة الكاملة في الآراء الأفلاطونية، الحديثة منها والقديمة؛ وبذلك انصهرت في مؤلّفاته البحثية والتحقيقية كلّ آراء ابن سينا وسائر أتباع المدرسة المشائية وآراء الأفلاطونية المحدثة والبحوث المعمّقة للصوفية وأفكار حكماء الإشراق والرّواقية، وكانت آراؤه وأفكاره تستند إلى الكتاب والسنّة كما فعل المتصوّفة في بحوثهم مع فارق بسيط وهو أنّه حاول الاستفادة إلى أقصى حدّ من الآراء والحقائق الواردة عن آل البيت والأئمّة المعصومين (ع).

هذا، وضمّ كتاب «الأسفار العقلية» تقريبًا الأفكار والآراء كلّها التي أتى بها المختصّون في المعارف وأصحاب المدارس، ولم يغفل ملّا صدرا عن كُتب الأقدمين سيّما كتاب أثولوجيا شيخ اليونان أكثر من غيره من الكُتب الفلسفية، واقتبس منه أهمّ المسائل مثل «حركة الجوهر» و«اتّحاد العاقل والمعقول» و«علم الحقّ» و«المعاد الجسمانيّ» و«اتّحاد النّفس بالعقل الفعّال» وغير ذلك.

والواقع أنّ ملّا صدرا كان يعتقد أنّ مفخرة أعماله وإنجازاته إنّما تكمن في اقتباس الكثير من معارفه من كتاب الأثولوجيا مُعتبرًا هذا الأسلوب ميزة له، ولم ينسَ أن يرجع بحوثه وموضوعاته إلى الأثولوجيا حيث كان حريصًا على ذكر أسماء الأشخاص الذين يقتبس منهم بحوثه.

ففي ما يتعلّق بمسألة «وحدة الوجود» مثلًا، استعان ملّا صدرا بمؤلّفات حكماء الفُرس القُدامى بينما نسبَ مصدر موضوعه في حركة الجوهر إلى الكُتب القديمة للفلاسفة اليونانيين مُشيرًا إلى أسمائهم

ومصادرهم جميعًا في رسالة «الحركة» و«الجواهر والأعراض» في كتاب الأسفار العقلية عند بيانه فناء العالَم وقِدَمه. وأمّا مصادره واقتباساته في بحوثه الأخرى في مجال «تجرّد الخيال» و«المعاد الجسمانيّ» و«تجسيم الأعمال» فنسبها إلى كلام العرفاء الكبار خاصّة محيي الدّين بن عربي إلى جانب جزء كبير آخر مأخوذ عن بحوث شيخ اليونان في كتاب الأثولوجيا.

وهكذا نرى أنّ أولئك الذين يعتبرون الحكمة المتعالية هي أرقى ما وصلنا من التراث الفلسفيّ والعرفانيّ تتألّف من سبعة عناصر أساس، هي:

1 ـ الفلسفة المشائية؛

2 ـ فلسفة الإشراق؛

3 ـ الأفلاطونية المحدثة؛

4 ـ الفلسفة الرواقية (بالنظر إلى اختلافها عن فلسفة الإشراق والأفلاطونية المحدثة)؛

5 ـ فلسفة فارس القديمة (الفهلويون)؛

6 ـ بحوث العرفاء والمتصوّفة؛

7 ـ الكتاب والسنّة الشريفة وروايات آل البيت (ع).

ومن خلال مراجعة سريعة ونظرة عابرة إلى فهرست مصادر كتاب «الأسفار العقلية» لملّا صدرا يمكننا القول إنّ الكُتب والمصادر المذكورة أعلاه تشكّل العناصر الأوليّة التي أوجدت الحكمة المتعالية، فضلًا عن وجود عناصر وآراء أخرى غير ما ذُكِر ساهمت جميعها في دعمه وتقوية آرائه.

وبالنظر إلى واقع الاقتباس في الفلسفة الإسلامية يمكننا الإشارة إلى ثلاثة آراء أو نظريّات رئيسة في هذا المجال حيث يُمثّل التغاضي عن تلك

الآراء العظيمة في الحقيقة أو تجاهلها أو التقليل من شأنها نَفي الروح العلمية وتعطيل البحث والتحقيق بشكل كامل. وأمّا الآراء فهي:

1 ـ لماذا عمدَ بعض المفكرين إلى طرح مدرسة تضمّ مزيجًا من العناصر الفكرية الأخرى بدلًا من إيجاد مدرسة خاصّة بهم تستند إلى آرائهم وأفكارهم بعيدًا عن أيّ نوع من الخلط والاقتباس والتأويل والمَزج والإدغام؟

2 ـ لماذا لم يحاولوا تأسيس مدرسة قرآنية خالصة للمعارف تكون مستغنية عن كلّ أنواع العلوم التي تحتلّ مرتبة أدنى من القرآن الكريم على غرار ما أنجزه كبار الفقهاء في مجال الفقه كما جاء في كتاب: «شرائع الإسلام» دون أن يمدّوا أيديهم للأخذ والتسوّل من المصادر الحقوقية الأخرى الموجودة في المدارس الفكرية المختلفة؟

3 ـ ألم يكن بالإمكان تقديم آراء جديدة والسعي إلى إيجاد مدارس ومذاهب ومعارف أخرى خالصة ومستقلّة بدلًا من مزج الأفكار وخلط الآراء، ثمّ التحقيق والبحث في كلّ واحد منها بمعزل عن الآخر سيّما ما يتعلّق بمعارف النبيّ (ص) والحقائق القرآنية التي فتحت آفاقًا واسعة وأبوابًا جديدة غير مسبوقة أمام البشرية ـ وهو الأسلوب الثابت من الناحية العلمية والعقلية والمُكَلَّف به من الناحية الشرعية ـ لكي نتمكّن من إدراك معارف الوحي القرآنية بشكل خالص ونقيّ وغير مُقتَبَس، ثمّ الفصل بين العناصر التركيبية للفلسفة وبين المعارف القرآنية والدّعوة إلى الالتزام بالإدراك الخالص لعلوم آل البيت (ع) ومعارفهم شعارًا علميًّا حماسيًّا وواجبًا مقدّسًا من دون تجاهل أو التقليل من شأن الحقوق الفكرية والقيم والمساعي التي بذلها المفكّرون؟

دور التأويل

بالنظر إلى البحث السابق في العوامل التي أدّت إلى ظهور الحكمة المتعالية باستطاعتنا أن ندرك الضرورة الحتمية للاستعانة بالتأويل خلال عملية ولادة المدارس الفلسفية المختلطة، وهذا يعني أنّ تشكّل مدرسة أو مذهب فلسفيّ يقتضي الرجوع إلى عدد من الآراء والنِّحَل، وبالتالي فإنّه لا مناص من الاعتماد على تأويل الآراء العرفانية والفلسفية للآخرين وعدم الاقتصار على تأويل الآيات والروايات.

والحقيقة أنّ التركيبة الحاصلة عن المزج بين المذاهب والنّحَل المختلفة انصهرت في النهاية مع المدارس الفكرية ومذهب العرفان في بوتقة التشيّع، الأمر الذي يبيّن مدى أهمية التأويل؛ إذ ليس أمام المؤوّلين للفلسفة والعرفان أيّ سبيل سوى التأويل الذي مكّنهم من تكييف بحوثهم وموضوعاتهم مع القرآن الكريم وصبغها بالصبغة الإسلامية، كما هي الحال مع تأويل آية النور في الفلسفة المشائية من قِبَل ابن سينا أو تأويل المعاد الجسمانيّ في حكمة ملّا صدرا المتعالية.

وبما أنّنا دخلنا دائرة الحديث عن التأويل والاستعانة به بشكل كبير في كلّ من علم الفلسفة والعرفان الإسلاميّين، فلا بأس من أن نستعرض كلام الشهيد مرتضى مطهّري حول ذلك. يقول الأستاذ مطهري في شرح منظومة السبزواريّ: من المعروف أنّ ملّا هادي السبزواريّ كان رجلًا مُصلحًا إذا صحّ التعبير، أي أنّه كان يحاول إيجاد التبرير والمحمل الصحيح لأيّ كلام في هذا الشأن وبأيّ شكل من الأشكال وإن كانت تبريراته تتعارض مع النصّ الأصليّ للكاتب.

ولهذا النوع من التأويل جذور وخلفية قديمة حيث يمكننا العثور

على العديد من النماذج المشابهة في كتاب «الأسفار العقلية» لملّا صدرا، فبخصوص عدد النظريات التي أوجدها القدماء حول النّفس يقول ملّا صدرا إنّه لا بدّ من بناء كلام الأقدمين من الحكماء ونظريّاتهم العملية على الرموز والتجوّزات؛ لأنّهم لم يصرّحوا بفكرة جَليّة واضحة، ولذا أوّلنا مطالبهم وفسّرنا موضوعاتهم إلى الحدّ الذي يمكن فيه فعل ذلك.

وفي ردّه على النظرية المعروفة للمعتزلة عند بحثه في مسألة «الواسطة بين الوجود والعدم»، قال إنّه قد نُقِل عن أعلام الصوفية كذلك مطلب يشبه ما ذكره المعتزلة ولا يقلّ عنه سخفًا وبطلانًا وبُعدًا عن العقل، لكنّنا سنؤوِّل ونفسر كلام صاحبنا (ويعني به محيي الدين ابن عربي) بكلّ فخر لأنّنا نتّفق معه في ذلك.

وأمّا الشهيد مطهّري فيرى أنّ أغلب جهود ملّا صدرا قد انصبّت على إيجاد التبريرات والتأويلات لكلام الأقدمين وفقًا لمُعتقداته هو حيث اعتاد على القول مثلًا: ووردت الكلمة الفلانية في كلام الشخصية الفلانية في المكان الفلانيّ في السطر الفلاني من كتابه وهي خير دليل على صحّة كلامنا هذا؛ إذن، فإنّ المقصود في كلامه هو شيء آخر!

ضرورة التفكيك

والآن، وبعد أن تعرّفنا على بعض سلبيات المدارس والمذاهب الفلسفية المختلفة وعلى أساليب عملية التأويل إلى حدّ ما، وأشرنا إلى تأويل المفكرين سيّما الكتاب والسنّة، أصبحنا ندرك عبء هذه المسؤولية وثِقَلها من خلال الحاجة إلى الاستعانة بالتفكيك. وهذا يعني أنّه لا بدّ من وجود علماء يقظين وواعين في هذه الأمّة،

ويكونون قادرين على التصدّي للخلط والتأويل من أجل إيصال حقائق القرآن والوحي إلى المخاطبين خالصة من دون شوائب وبشكل كامل غير منقوص والعمل على صيانة الجوهر الأصيل لمعارف القرآن الكريم من أيّ تأويل أو خلط أو محاولة تبنّي أفكار غريبة أو هويّة أخرى، أو المزج والخلط بين الحكمة القرآنية وبين الفلسفة اليونانية والعرفان المُقتَبَسَيْن من المدارس الاسكندرانية والهندية لكي يظلّ جوهر معارف القرآن خالصًا نقيًّا ومحافظًا على استقلاليّته بعيدًا عن الخلط والتأويل في التفسير وتكون حُرمته مُصانة حتى يتسنّى لكلّ مَن يرغب في تبيان رأي القرآن الخالص حول المعاد مثلًا الحصول على بحث نقيّ من الشوائب ومستقلّ عن آراء الآخرين وأفكارهم، ولا ريب في أنّ ذلك كلّه يُعدّ تكليفًا عقلانيًّا وشرعيًّا.

وعندها فقط يمكننا البرهنة للآخرين بأنّ القرآن الكريم قابل للفهم والإدراك وليس بحاجة إلى معونة الموضوعات والتأويلات الأخرى، وأنّ المبادئ الخاصة بمعرفة الحقيقة والعالم ومعارف القرآن هي مبادئ مستقلّة وقائمة بذاتها وغنيّة في جميع الموارد، وأنّها، كما يُقال اليوم، تمتلك اكتفاء ذاتيًّا، ولا داعي إلى دخول صَرح العلوم والمعارف من بوّابة تقع خارج العالم الإسلامي على يَد بعض الأشخاص بعد مرور (100) أو (300) عام على نزول الوحي لتُعرّف أو تفسّر لنا المعارف والعلوم القرآنية.

إنّ القرآن الكريم غنيّ في أيّ من المجالات عن الاستعانة بشخص أو موضوع أو فلسفة أو عرفان؛ لأنّ أسلوب القرآن الكريم ونمط حديثه مختلفان تمامًا عن أيّ كلام آخر ولا يمكن مقارنته مع أيّ نوع من الكلام أو الأفكار البشرية أو إنجازات المرتاضين وغيرهم.

أهمية تاريخ الآراء الفلسفية والعرفانية

لا بدّ هنا من التذكير بأنّه من الضروريّ إجراء بحث مُعمّق ودقيق في المجالات الثلاثة الآتية إلى جانب تدريس النصوص الفلسفية والعرفانية:

1 ـ تاريخ الفلسفة والعرفان.

2 ـ تاريخ التطورات والتغييرات في الآراء الفلسفية والعرفانية واستقصاء جذورها وخلفيّاتها في فترة ما قبل ظهور الإسلام.

3 ـ تاريخ التأويل والأسباب التي أدّت إلى استخدامه وتحديد تطبيقاته ونتائجه.

ولا شكّ في الأهمية القصوى التي تكمن في دراسة المجالات المذكورة وبحثها بالنسبة إلى المدرسين والطلبة والمؤلّفين والمهتمّين بالفلسفة والعرفان على السّواء، ولا ريب كذلك في أنّ تاريخ العلم يعدّ عِلمًا بحدّ ذاته وهذا كلام دقيق أيّده مُعظم العلماء؛ إذ إنّ امتلاك العلم وجهل تاريخ تحوّل مسائله وعدم الفصل بين أجزائه ومكوّناته القابلة للتغيير، من شأنه أن يؤثّر سلبًا على مصداقية ذلك العلم وبالتالي إجبارنا على اللجوء إلى التقليد واتّباع آراء الآخرين بدلًا من الارتقاء إلى مراحل اجتهادية راقية في الفهم والإدراك والاستقلالية المطلوبة.

إذن، فمن أهمّ الواجبات التي تقع على عاتق الأساتذة والطلبة على حَدّ سواء هو تجنّب التقليد ليتمكّنوا من متابعة التحوّلات التي طرأت على المسائل منذ فترة ما قبل الإسلام وإلى الوقت الحاضر، ثمّ تحليلها ودراستها، والتركيز على التغييرات التي حدثت في المفاهيم والمصطلحات، وتحديد مقدار الحقائق التي جرى تجاهلها من دون أيّ مبرّرات منطقية، وكذلك تعيين المسائل التي غُوليَ في الاهتمام بها وهي لا تستحقّ ذلك الاهتمام كلّه.

تحديد الحقائق وأهمّية ذلك في المعرفة

عندما نحلّل وندرس التطورّات في المسائل الفلسفية والعرفانية ونحقق فيها فإنّنا في الواقع ندخل مجالًا مهمًّا وحسّاسًا يتمثّل في تعيين حدود الحقائق والمعارف في كلّ مدرسة من المدارس. والحقّ أنّ تأويل آراء الآخرين هو عمل غير صحيح لأنّ ذلك سيؤدّي بنا إلى الخلط بين معارف المفكّرين وعلومهم، فالمفروض هو أن نحدّد رأي صاحب الفكرة ونقيّم أفكاره بدقّة ثمّ نضع المعالم المناسبة لها وفقًا للمعايير العلمية، وأخيرًا نقارنها مع آراء الآخرين وأفكارهم ومن شأن ذلك أن يمهّد لنا الطريق من أجل الوصول إلى الحقيقة ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا.

يقول الإمام علي (ع): «الظَّفَرُ بالْحَزْمِ، وَالْحَزْمُ بِإِجَالَةِ الرَّأْيِ، وَالرَّأْيُ بِتَحْصِينِ الأسْرَارِ»، وهذا كلام صريح أشار فيه أمير المؤمنين (ع) إلى ضرورة تمحيص الآراء والمقارنة بين الأفكار، لكنّه لم يُشِر إلى التأويل. والواقع هو أنّ التأويل يؤدّي إلى إيجاد الاضطراب والفوضى في الرّأي بحيث يخرجه عن مضمونه الحقيقيّ ومقصده الرئيس وتحميله أفكارًا وآراءً غير التي أرادها صاحبه. وقد وردت جميع الأحاديث مؤكّدة على الابتعاد عن التأويل والاقتصار على تحديد الآراء والمعارف وإعداد مقدّمة للوصول إلى حقائقها، فإذا كانت الحدود مجهولة والقيود غير معلومة فإنّ تأمّلنا في الآراء ومقارنتها في ما بينها سيقودنا إلى الخلط في ما بينها والعجز عن الفصل والتفكيك بين عناصرها. وليس التأويل في الحقيقة سوى فرض الكلام على القائل وسلبه استقلاليّته وأسلوبه في التفكير، وكأنّنا نفكّر مكانه ونفرض ما نريده على لسانه، ولا نقيم بذلك وزنًا لكلامه وآرائه.

هذا من ناحية، وأمّا من الناحية الأخرى فإنّ مسألة الاختلاف

الموجودة بين أفراد البشر والتباين القائم في آرائهم وأفكارهم هي حقيقة ليس لنا إنكارها أو التغاضي عنها، وهي ميزة تحلّت بها كلّ المدارس والنّحَل الفكرية، فلا يحقّ لنا التلاعب بهذه الحقيقة؛ وكذلك التأويل، فهو أمر غير مُجدٍ في ما نحن فيه، وكان العلامة الطباطبائي قد صرّح من قَبل أيضًا بعدم جدوى التأويل وبطلان التطبيق، وأنّ الطريق الوحيدة لرفع الاختلاف والوصول إلى الرّأي الصحيح والإذعان له هي المقارنة بين الأفكار وإجالة الآراء والإبقاء على أصالة الرّأي بعيدًا عن أيّ تأويل، وهو أسلوب أيّده القرآن الكريم ودعا إليه حيث قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾[1].

خراسان مَهد الاستقلالية العقلية والاجتهادية

لا شكّ في أنّ أغلب الباحثين والمحقّقين يدركون صعوبة عرض رأي علميّ دقيق من دون القيام بالبحوث والدراسات العلمية المعمّقة حول الموضوعات التي أشرنا إليها، ولهذا السبب نلاحظ اهتمام أتباع مدرسة التفكيك الذين يدّعون نقاء إدراكهم المعارف الإلهية وعلوم الوحي وابتعادهم عن مزيج المدارس الأخرى والتأويل، نلاحظ اهتمامهم الزائد بجميع المواضيع المذكورة سواء أكان ذلك بشكل تفصيليّ أم إجماليّ، وهذا ما دفع أصحاب المدرسة التفكيكية في مدينة خراسان إلى الفصل بين المدارس الفكرية أو الخلط بين المعارف وذلك بالاستعانة بالفيض الرّضويّ والاستلهام من مناظرات الإمام الرّضا (ع) مع المدارس والنّحَل والفلاسفة والآراء المختلفة،

---

(1) سورة الزّمر: الآيتان 17 ـ 18.

أملًا منهم إلى طرح المعارف القرآنية الخالصة من دون شوائب أو أخلاط فكرية وتوضيح ما يضمّه القرآن الكريم من معانٍ سامية، وكذلك تحديد مَن هو المعصوم الحقيقيّ.

عشر مسائل

وفي ما يأتي عشر مسائل يمكنها أن تساعدنا على فهم الآراء التفكيكية وإدراكها بشكل أفضل:

المسألة الأولى:

يحاول بعض المستشرقين التشكيك في أصالة الفلسفة والعرفان الإسلاميّين، واتّهام الإسلام بأنّه غير ذي قيمة من دون العرفان والفلسفة، واعتبار الفلسفة والعرفان الإسلاميّين تراثًا مباشرًا استجديا علومهما من اليونان والهند.

يقول الفيلسوف المعروف برتراند راسل: «من الصّعب بمكان اعتبار الفلسفة العربية [الإسلامية] فكرًا أصيلًا وخالصًا، فابن سينا وابن رُشد كانا مجرّد شارحيْن ومُقتبسين للنظريات العلمية للفلاسفة، في المنطق وما بعد الطبيعة من أرسطو والأفلاطونية المحدثة، والطبّ من جالينوس، وعلم النجوم والرياضيات من مصادر يونانية وهندية، فضلًا عن قيام العرفاء بمزج فلسفتهم الدينية مع المُعتقدات الفارسية القديمة...».

لا ريب في أنّ مثل هذا الكلام يبعث على الأسف خاصّة بالنسبة إلى أولئك الذين يمتلكون كتابًا مثل القرآن الكريم وعلومًا ومعارف كعلوم آل البيت (ع) ومعارفهم التي لم يسبق أن عرض أحدهم مثيلًا لها على مرّ التاريخ. ولو كانت الجهود والمساعي المبذولة جادّة في عملها لتقديم المعارف الغنيّة والمستقلّة، ولو

انصرف الفلاسفة والعلماء المسلمون من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رُشد إلى بحث المعارف القرآنية ودراستها بدلًا من إهدار سنيّ حياتهم في شرح الفلسفة اليونانية وإكمالها لَما كان هذا حال البشرية في الوقت الحاضر، ولكان بمقدور الجميع الانتفاع بالمعارف والعلوم الخالصة، ولَما تجرّأ أمثال (راسل) على قول ما قاله.

على أيّ حال، فقد انبرت مدرسة التفكيك للردّ على تلك الأقاويل والادّعاءات وقامت بحوثها بما عجزت عنه أقلام المؤيّدين لأصالة الفلسفة والعرفان الإسلاميّين لبيان أصالتها بشكل جيّد ودقيق، فعندما يتمّ الفصل تمامًا بين الحكمة القرآنية وتعيين الحدود في ما بينها وبين الفلسفة اليونانية والعرفان الاسكندرانيّ ستتجلّى أصالة حكمة القرآن الكريم وغناها ولن يبقى مجال للآخرين للطّعن أو التجاهل.

المسألة الثانية:

كما أشرنا سابقًا، فإنّه لا يوجد مصدر أو كتاب مستقلّ وشامل في (تاريخ الفلسفة والعرفان) أو (تاريخ تحوّل الآراء والمسائل الفلسفية والعرفانية) أو (تاريخ التأويل والدوافع التي أدّت إلى الاعتماد عليه)، وهذه لا جَرم حقيقة مرّة، فعلى الرّغم من وجود كلّ تلك المؤلّفات والمصادر والكُتب القيّمة التي ملأت المكتبات في مجال الثقافة والحضارة إلّا أنّ تلك المكتبات ما زالت تفتقر إلى وجود مثل هذه البحوث الهامّة والدراسات الدقيقة؛ بل وحتى أولئك الذين أوْلَوا اهتمامًا خاصًا بتبويب العلوم وفهرستها لم يعيروا الاهتمام الكافي لموضوع تاريخ العلوم وتاريخ تحوّل المسائل وتغيّرها. ففي علم النّحو مثلًا تضمّ مكتبتنا الإسلامية كتبًا فريدة وقيّمة مثل كتاب «الكتاب» لسيبويه و«شرح الكافية» للاسترآبادي و«شرح

الرّضي»، وهي كُتب عالجت في العُمق مسألة القواعد في اللغة العربية، والكثير من كُتب السيرة التي تناولت سيرة حياة علماء النّحو بالتفصيل ككتاب «بُغية الوعاة» للسيوطي، لكنّنا لا نجد كتابًا واحدًا يشير مثلًا إلى تاريخ علم النّحو ومسيرة تحوّله، وهذه المشكلة موجودة كذلك في مُعظم العلوم كالفقه والحديث والتفسير واللغة والفلسفة على نحو مماثل.

وثمة العديد من الكُتب المؤلّفة في مجال تاريخ الفلاسفة والحكماء مثل كتاب «نزهة الأرواح» للشهرزوري و«تاريخ الحكماء» لجمال الدين القفطي، لكنّ أحدًا لم يكتب سطرًا واحدًا حول تاريخ تطوّرات المسائل الفلسفية وبيانها وشرحها. ولا يخفى أنّه، وخلال الخمسين سنة الماضية، انبرت جماعة لكتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية وتدوينه، فاستعدّت فئة من الباحثين أو شبه الباحثين في العالم الإسلامي وبدأت بكتابة تاريخ الفلسفة وبقية العلوم الإسلامية الأخرى على الرغم من ما عانته من نقص حادّ في المصادر والمراجع، إلّا أنّنا ما زلنا نفتقد كتابًا جامعًا وشاملًا يضمّ بين دفّتَيْه تاريخ العلوم الإسلامية. قد تُمثّل بعض المؤلّفات والكُتب خطوة على هذا الطريق، مثل كتب «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» و«أدوار الفقه» و«تاريخ الفقه الجعفريّ» و«تاريخ الفلسفة العربية» و«الطبّ العربيّ» و«علم الفلك عند المسلمين» وغيرها من الكُتب والمصادر الأخرى، إلّا أنّه لم يؤلّف أحد حتى الآن كتابًا يتناول تاريخًا تحليليًّا لتطوّرات المسائل الفلسفية أو الفقهية.

إنّ الشباب من الطلبة الذين يستقون المسائل الفلسفية عَبر تقليدهم أساتذتهم ويُحرمون من نعمة الاجتهاد العقليّ، سيؤدّون دورهم بنَقل العلوم والمسائل نَفسها إلى طلبتهم عندما يصبحون أساتذة أو كتّابًا في المستقبل، وهذا بحدّ ذاته يشير إلى ضرورة أن

يؤلّف ويكتب أفراد متخصّصون الأسفار في مجال تاريخ تطورات العلوم لكي يتمكّن الطلبة من فهم تلك العلوم وإدراكها بشكل أفضل والوصول إلى مرحلة الاستقلال العقليّ والاجتهاديّ بدلًا من الوقوع تحت تأثير الأسماء والشخصيات والشهرة، وبذل الجهود المطلوبة في مطالعة الفلسفة وفهم مواضيعها والابتعاد عن التقليد؛ لأنّ التقليد في المعارف والعلوم هو عامل هدّام وليس دافعًا للبناء والتطوير.

وليس خافيًا ما لهذه الكتب والمصادر التي تتناول التواريخ من أهمية وفائدة كبيرتيْن في علم الفلسفة والعرفان وعلم الكلام، مضافًا إلى مزاياها في علم الفقه والأصول والتفسير وغيرها من العلوم والمعارف الأخرى، ولذلك بات من الواجب تدريس مثل تلك العلوم والموضوعات في الحوزات العلمية الإسلامية.

هذا، ويمكن بحث تاريخ الفلسفة الإسلامية ودراسته من خلال ثلاث رُؤى، هي:

1 ـ **الرّؤية الأولى**: وتعتبر أنّ الحجرَ الأساس للفلسفة الإسلامية إنّما وُضِع بعد نهضة الترجمة ـ في خلافة المأمون العبّاسي ـ، وأنّ تلك الفلسفة بلغت أوجها على يَد الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ثمّ بعد ذلك ظهرت مدارس فلسفية أخرى.

2 ـ **الرّؤية الثانية**: وقد توصّل إليها بعض الباحثين في الفترة الأخيرة وتدعو إلى ضرورة إرجاع تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ونقصد بذلك تاريخ الفكر الإسلامي ـ إلى فترة ظهور المُعتزلة والبدء من تلك النقطة.

3 ـ **الرّؤية الثالثة**: وتقول إنّ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ بمعنى الكوزمولوجيا أو علم الكونيّات ـ قد بدأ اعتبارًا من فترة

ظهور الخطب التوحيدية في «نهج البلاغة»؛ بل ومنذ نزول الوحي والآيات الحِكميّة للقرآن الكريم؛ وعليه، ينبغي تغيير اسم الفلسفة الإسلامية في الحقيقة ليكون «الحكمة القرآنية»؛ إذ إنّ كلّ ما يُستنبط أو يُقتَبس من القرآن الكريم لا يمكن تسميته إلّا بالحكمة، وما التفسيرات والشروح التي قدّمها نهج البلاغة إلّا تفسيرات وشروح للحكمة التوحيدية للقرآن الكريم.

هذا، ومن الواضح أنّ الرّؤية الثالثة تُعدّ أقرب إلى مدرسة التفكيك ومبادئها من حيث نسبة الأصالة إلى الحكمة القرآنية والحديث؛ لكن، وبشكل عامّ، فإنّ كتابة مثل هذا التاريخ «تاريخ تطوّر الفلسفة ومسائلها» وتأليفه سيكون عملية بنّاءة وفعّالة بالنظر إلى الرّؤى الثلاث المذكورة.

المسألة الثالثة:

مضافًا إلى مهمّة مدرسة التفكيك المتمثّلة في الفصل بين التيارات المعرفية الثلاثة: الفلسفة والعرفان والقرآن الكريم (أي تيّارات الوحي والعقل والكشف)، فإنّها تعمل أيضًا على بيان المعارف الخالصة والحقيقية للقرآن الكريم دون خلط أو تأويل، ولهذا نلاحظ أصحابها يبحثون ـ وقبل عرض المعارف القرآنية الخالصة ـ، ويفصلون (يفككون) ويدرسون في مجال المسائل الفلسفية والعرفانية، ثمّ يعمدون إلى المطالعة والتحقيق في سيرة تحوّل الفلسفة والعرفان خلال القرون الأربعة الماضية وتأثير عملية التأويل في كليهما، وذلك بمنظار علميّ ونظرة نقدية دقيقة. وتجدر الإشارة إلى أنّ أصحاب مدرسة التفكيك لم يصرّحوا يومًا، وبشكل عامّ، بردّ تلك العلوم أو إنكار فائدتها؛ بل هم يرون أنّ عدم

الجدوى يكمن في محاولة التطبيق الكامل لها بهدف إيجاد الفرصة لفهم المعارف القرآنية وإدراكها.

والحقيقة أنّ كلمة «التفكيك» تشمل في ثناياها جميع أبعاد التفكيك وجزئيّاته، وأمّا تأكيدها فيتركّز على الفصل بين المدارس المعرفية الثلاثة: القرآن الكريم والفلسفة والعرفان، وبالتالي دراسة خصائص كلّ منها وبيانها بشكل مستقلّ ودقيق. إذن، فمعرفة العلوم القرآنية وبيانها تُعدّ من البحوث التي تحتلّ أهمية قصوى في مدرسة التفكيك.

وقد ألّف أستاذنا الفاضل الشيخ مجتبى القزوينيّ كتابه المسمّى «بيان الفرقان» لعامّة الناس، وشرح فيه مبادئ المدارس الثلاثة: القرآن الكريم والفلسفة والعرفان، وذكر كثيرًا من تفاصيلها، ولم يشأ سماحته أن يكون كتابه هذا كتابًا عرفانيًّا أو فلسفيًّا ولا حتى عرض انتقاداته بشأن الفلسفة والعرفان أو تكرار ما ورد من بحوث ومواضيع في كتاب «الأسفار العقليّة» لملّا صدرا أو كتاب «الشفاء» لابن سينا؛ بل كان يهدف إلى الإشارة إلى تلك المسائل بقدر ما تسنح له الفرصة من أجل بيان المعارف القرآنية وشرحها. وقد اقتُبِس اسم «مدرسة التفكيك» من عنوان كتاب «بيان الفرقان»؛ حيث كان الهدف من وضع هذه التسمية هو أن تكون بسيطة وواضحة ومفهومة لا تحتاج إلى شرح وتفسير، ولهذا فعندما نقول «مدرسة التفكيك»، فإنّ المقصود بذلك هو مدرسة أو نظام فكريّ وعقديّ يعمل على الفصل والتمييز بين المصطلحات البشرية أو المختلطة من جهة وبين معارف الوحي الخالصة من جهة أخرى، وأن يكون بينهما فارق واضح وحدّ معلوم. وبعبارة أخرى: تؤكّد هذه المدرسة الاختلاف والفرق الموجودَيْن بالفعل بين ذينك النظامَيْن الفكريّيْن وتجتهد في توضيح هذا الفرق وبيان ذلك الاختلاف.

وتتميّز نظرة المدرسة التفكيكية نحو المدارس الفكرية المذكورة: الوحي، والفلسفة، والعرفان بالتفكيك والفصل، مُعتبرة أنّ المزج والخلط أو التطابق والتأويل في تلك المدارس هو أمر متعذّر، وأنّ تلك المدارس ليست على مستوى واحد من المعرفة، فضلًا عن اعتقادها بأنّ التأويل والخلط ومحاولة إيجاد التطابق لن يكون في صالح الوحي لأنّه سيضرّ باستقلاليّته.

المسألة الرابعة:

إنّ المقصود بالمدارس الثلاث هو تحديد الإطار أو المجال الذي تنتمي إليه كلّ واحدة منها، بمعنى أنّنا نطلق مثلًا عبارة: «مدرسة الوحي» على المعارف التي جاء بها الأنبياء (ع) بينما ندرج جميع الفِرَق والنِّحَل الفلسفية في قائمة الفلسفة ونعتبر جميع أنواع المكاشفة والعرفان منضوية تحت لواء (مدرسة الكشف)، وعندما نكتشف أثناء بحثنا ودراستنا معارف خاصّة وجديدة تتطابق أو تتشابه مع مضمون الوحي ينبغي علينا الاهتمام بها وعدم تجاهلها.

المسألة الخامسة:

إنّ تقسيم المدارس العقدية والمعرفية إلى ثلاث مدارس لا يعني أنّ مدرستَيْ الوحي والعرفان ترفضان الاستعانة بالعقل؛ بل تمّ التأكيد في مقدّمات الكشف ومبادئه كذلك على الاستفادة من العقل، علمًا أنّ العقل يُمثّل الحجّة الباطنية في مدرسة الوحي ولا تتمّ المصادقة على الوحي إلّا بواسطته ليؤيّد بدوره مضمون الوحي؛ لكن ـ وكما أشرنا سابقًا ـ بما أنّ العقل لا يستطيع كشف الحقائق بمفرده فإنّه يسير جنبًا إلى جنب مع الوحي من أجل بلوغ تلك الحقائق وبالتالي تعيين المعارف الصحيحة والمغلوطة في إطار البُعدين العلميّ والسلوكيّ.

ومن الطبيعي أن تُحدّد كلّ مدرسة من المدارس الثلاثة القرار الصحيح والنهائيّ من وجهة نظرها هي واعتبار ذلك شعارًا لها سواء في إطار الوحي أم العقل النظريّ أم الكشف؛ ومعنى هذا أنّ الكلمة الأخيرة في مجال الوحي يقولها الوحي نفسه، وكذلك الحال في ما يتعلّق بالكشف والعقل حيث تكون الكلمة النهائية لهما، إلّا أنّ ذلك لا يعني كما قلنا تجاهل الوحي والكشف للعقل؛ بل أكّدت مدرسة الوحي على أهمية العقل والتعقّل الواقعي لا تخيّل الوهم العقليّ، لأنّ التعقّل الواقعي لا يكون إلّا بمساعدة العقل النوريّ، وهو العقل الذي يصبح بصورته الكاملة فعّالًا عن طريق اتّباع الشريعة في العقيدة بشكل كامل والعمل والرجوع إلى فطرة الإنسان الأولى.

ويوجد العقل الفعّال في باطن كلّ واحد منّا، وطالما ظلّت الفطرة مخفية ومحجوبة ومطمورة تحت حُجُب الغرائز والأعمال السيئة، فإنّ العقل أيضًا سيظلّ أسيرًا وغير فعّال، وإذا تحرّرت الفطرة أصبح العقل فعالًا بفضل ذلك. ومن هنا نرى أنّ مدرسة الوحي تؤكّد باستمرار على العبادة وترك المحرّمات من أجل إحياء الفطرة الإنسانية وتفعيل العقل في داخل الإنسان ولذلك أكدت مدرسة الوحي على تزكية النفس وتطهيرها من خلال الآيات والروايات، إلّا أنّ الضرورة تحتّم القيام بتلك التزكية على أساس المعايير الشرعية وأن يكون ذلك في إطار العبادة لا الصناعة أو التصنّع؛ أي ينبغي أن يقوم ذلك على أساس تعاليم آل البيت (ع) حتى يتمكّن الشخص من الوصول إلى الكشف الصحيح لأنّ عالم الكشف عالم مليء بالأخطار.

وفي المدارس الهندية واليونانية وغيرها من المدارس الفكرية القديمة كانت مسألة الارتباط القائمة بين البدن وأفعاله تُطرح في إطار التكامل الروحيّ وضمن تأثير مجموعة من العوامل البدنية في

ذلك التكامل فضلًا عن إيمان تلك المدارس بتنقية الجسم وتطهيره وكذلك الروح.

وفي الحقيقة فإنّ مسألة التأثير المتبادل بين الروح والجسم واقعٌ لا يمكن إنكاره أو تجاهله، وما تأكيد الشّرع على الآثار التي تخلّفها مثلًا لقمة الحلال والكسب غير المشروع إلّا إشارة واضحة إلى ضرورة تطهير الجسم وتنقيته من تلك الآثار السيئة.

وينبغي الانتباه هنا إلى أنّ كلّ ما تضمّنه القرآن الكريم من تعاليم وأحكام حول مسألة ترك المحرّمات وأداء الواجبات هو أمر آخر مختلف تمامًا يدلّ على عظمة القرآن الكريم وعُمق السنة النبويّة الشريفة وسيرة المعصومين (ع) في حين أنّ جميع التعاليم التي ذكرتها المدارس والنّحَل المتعددة لا تساوي شيئًا يُذكَر مقارنة بالدين الإسلامي ومعارفه الخالصة.

إنّ العبادات الشرعية هي سلوك شرعيٌّ لو تمّ أداؤها وتنفيذها وفقًا للشروط اللازمة (قلبًا وقالبًا) فإنّها ستقود الإنسان العامل إلى فطرته الأوليّة التي أوجدها الله سبحانه في ذاته ما سيؤدّي إلى تفعيل العقل النوريّ، وعندئذ يمكن اعتبار تلك العبادة عبادة حقيقية وهو ما أشار إليه كذلك مولانا الإمام الصادق (ع) بقوله: «العَقْلُ ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمن»[1].

هذا، ولا ريب في وجود فرقٍ كبيرٍ بين السلوك أو التصرّف الشرعيّ وبين نظيره غير الشرعيّ، فما قاله الآخرون وذكروه جيلًا بعد جيل ليس بالقدر الذي ذكرنا؛ بل هو لا يمتّ إليه بصلةٍ. على سبيل المثال، فإنّ ما جاء في الديانة البوذية من أنّ غاية الشخص

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص11.

المتديّن - «النيرفانا» - الوصول إلى العدم المُبهِج وهو الفناء العرفانيّ، وكذلك ما ورد من تعاليم عن طائفة «الزِن» في اليابان أو مذهب «التاوية» في الصين أو تعاليم الرّهبان في الديانة المسيحية وما شابهها هي جميعًا أنماط سلوكية أو غير سلوكية تتعلّق بفترة ما قبل ظهور الإسلام ثمّ شاعت وانتشرت بين السالكين المسلمين. وقد أشارت بعض المصادر إلى نُتَف من تلك التعاليم مثل «القافيّة» للفارابي وكتاب «الإشارات» لابن سينا وكتاب «الألواح العمادية» لشيخ الإشراق السّهروردي، وكذلك في الكتب القصصية مثل «فلك ناز» وغيرها، إلّا أنّ أحدًا لم يهتمّ في العصر الحاضر بمثل هذه المسائل مثلما فعل سماحة الشيخ مجتبى القزوينيّ.

المسألة السادسة:

عندما نقول إنّ المدرسة التفكيكية ترى أنّ المدارس الثلاثة، العرفان والفلسفة والوحي، هي مدارس منفصلة ومستقلّة إحداها عن الأخرى، فإنّ ذلك لا يعني عدم وجود عنصر قاسم مشترك بين تلك المدارس في أيّ مسألة. نعم، قد تختلف العوامل والظروف التي أوجدت كلّ مدرسة من هذه المدارس وقد تتباين أيضًا عناصرها الماهويّة وأُسسها التكميلية، وقد تكون علومها ومعلوماتها الخالصة غير متشابهة من دون تدخّل التأويل، فالظروف والعوامل التي أوجدت إحدى تلك المدارس هي الوحي، والعوامل التي أنشأت المدرسة الثانية هي آراء المفكّرين من البشر بينما ظهرت معالم المدرسة الثالثة بمساعدة المكشوفات المختلفة للمرتاضين، لكنّ الحقّ يُقال إنّه، وعلى الرغم من وجود القواسم المشتركة بين المدارس المذكورة، إلّا أنّ الفلسفة تبقى شيئًا والعرفان شيئًا والوحي شيئًا آخر تمامًا، وباستطاعة كلّ مُنصف أن يدرك بقليل من التأمّل والتفكير ما قدّمته المدرسة الخراسانية وكبار علمائها من خدمة جليلة للقرآن

الكريم ومعارفه، لكن يبقى فهم هذا الأمر وقبوله عسيرًا بعض الشيء بالنسبة إلى فئة من مُدرّسي الفلسفة وتلاميذهم ممّن سعوا إلى البحث عن المعارف العقلية والإسلامية بدافع الرغبة والاختيار بعد إكمالهم المقدّمات الأدبية وتعلّمهم مقدارًا من علم المنطق والأصول والفقه لشغفهم بشخصية أستاذهم الروحية والمعنوية وعدم معرفتهم شيئًا عن الشخصيات العلمية والمعرفية لأساتذة مدرسة التفكيك. والحقيقة أنّ كاتب هذه السطور قد واجه الحالة نفسها أيضًا، ففي بداية دراستي ومعرفتي للفلسفة وبسبب حُبّي لبعض موضوعاتها وشغفي بالكثير من النصوص العرفانية وحفظي العديد من الأبيات الشعرية في العرفان، كنتُ أعشق ذلك إلى حدّ كبير ولم أكن أقبل هذه المسائل أو أذعن لها بسهولة سيّما إذا كانت صادرة عن الأساتذة والفضلاء في مدرسة التفكيك، وهذا في الواقع يجسّد ما ورد في الحديث المشهور «حُبّ الشيءِ يُعمي ويُصِمّ»، ويُعدّ ذلك الأمر بمثابة حجاب كبير خاصّة في مجال كسب العلم وطلب المعرفة وابتغاء الحقيقة.

المسألة السابعة:

ذكرنا في المسألة السابقة أنّ المدارس الثلاثة منفصلة ومستقلّة إحداها عن الأخرى إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ كلًّا من العارف الربّاني أو الفيلسوف المتألّه أو النبيّ المُرسَل يدعو الناس إلى شيء مختلف عمّا يدعو إليه الآخر وأنّ لهؤلاء ثلاثة آراء متفاوتة إزاء الحقائق الموجودة في العالم؛ بل على العكس من ذلك، فإنّ مواقفهم جميعًا متشابهة ومتطابقة. فالأنبياء مثلًا يدعون الناس إلى معرفة الله والآخرة وإلى تعليمهم التكاليف الفردية والاجتماعية وكشف المعارف والعلوم الأخرى والعمل بموجبها، ويهدف الفيلسوف والعارف إلى السّير على منهج الأنبياء المذكور نفسه لكن في مجالات محدودة؛ إذن، فدُعاة المدارس الثلاث كلّهم متّفقون في الآراء والرّؤى بشكل عامّ، وإنّما

يكمن الاختلاف الوحيد بينهم في نظرتهم وتصوّرهم الحقائق والمسائل مع بقاء دعوة كلّ من المدارس الثلاث واحدة ومتطابقة ـ تقريبًا ـ بينما تتباين أبعاد ماهية المسائل في نظرتهم بشكل يكاد يكون واضحًا وجليًّا.

وبعبارة أخرى: فإنّ صيغة دعوتهم جميعًا واحدة ومضمون تلك الدعوة مختلف ومتباين. على سبيل المثال، تُطرح بعض الموضوعات كالخلق وعالم الخلق والإرادة وحقيقة الأرواح والمعاد والآخرة والعديد من المسائل الأخرى على بساط البحث في المدارس الثلاثة المذكورة بالتساوي، وعلى الرغم من ذلك فإنّ التفسير الذي يقدّمه الوحي والقرآن الكريم حول تلك الموضوعات يختلف عن الشرح والبيان اللذيْن يعرضهما كلّ من العرفان والفلسفة.

وقد يعمد الفيلسوف أو العارف إلى تنظيم عناصر مُعتقداته ومكوّناتها وترتيبها على أساس دينيّ دون أن يشعر بالاختلاف الموجود في المبادئ ظنًّا منه أنّها متشابهة ومتطابقة، وهو ما نراه في بيان حقائق الوحي والقرآن التي تجري على لسان الفيلسوف أو العارف أو غيرهما ممّن لم يحظَ بفرصة التفكير والتأمّل في مسألة التفكيك بسبب مطالعته المسائل والأمور العقلية وإلمامه بها، وهذا هو الشائع بكثرة بين العلماء المتفلسفين والعرفانيّين، فظهر لذلك من بينهم علماء عابدون ومتهجّدون وواصلون إلى مقامات راقية ومنهم أهل التوسّل أيضًا، ونحن لا نقصد بكلامنا هذه الشريحة بالطّبع؛ بل يدور حديثنا حول الاختلاف الموجود في حقيقة المضمون المعرفيّ بين كلّ من العارف والفيلسوف، والاختلاف بين حقيقة المضمون المعرفيّ لكليهما وبين كُنه المضمون المعرفيّ للعلوم القرآنية العالية وحقيقته، والتأكيد على أنّ مرتبة بلوغها ليست متكافئة؛ بل إنّ حدود صيرورة ذلك وتحقّقه متباينة تمامًا، وإنّ الجوهر الراقي والمتعالي للمعارف القرآنية هو شيء آخر مختلف كلّ الاختلاف.

المسألة الثامنة:

إنّ نظرة التفكيكيّين لا تدعو لا من بعيد ولا من قريب إلى الحرب والسّجالات بين العرفاء والفلاسفة والأنبياء الربّانيين أو وضع بعضهم في مواجهة بعضهم الآخر؛ بل إنّ المدرسة التفكيكية تؤمن بحقّ أنّ المدارس الثلاث قامت بدورها الرّياديّ في دعوة الناس إلى المعارف والعلوم العالية، فضلًا عن تأكيدها المتواصل على الحقيقتيْن الجوهريّتيْن، المبدإ والمعاد، وصحّة تعاليمها وتوصياتها للناس في مجال الاجتهاد والسعي لاكتساب المعرفة وتهذيب النفوس والاهتمام بالحياة الفردية والاجتماعية، وبذل الفلاسفة والعرفاء جهودًا حثيثة للتقرّب إلى الأنبياء والتشبّه بأخلاقهم وسلوكهم ما دفع بعضًا إلى الاعتقاد بأنّ المبادئ التي دعا إليها الفلاسفة هي المبادئ نفسها التي دعا إليها الأنبياء والرّسل (ع)، وكان الكثير منهم مخلصين للمذهب أو الدين الذي كانوا يعتنقونه.

وهكذا هم الفلاسفة والعرفاء المسلمون الذين كانوا يكنّون احترامًا وتقديرًا فائقًا للقرآن الكريم والنبيّ (ص) وآل بيته (ع) على الدّوام ويعترفون بأنّ سعادتهم الأبدية نابعة من فيض بركات الدّين بصرف النظر عن المبادئ والمصطلحات المذهبية، ولم يألوا جهدًا في تنظيم أصولهم ومبادئهم وترتيبها وفقًا للدّين وتأليف الكتب حول فضائل الدين الإسلامي ومميزاته مثل كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» الذي ألّفه الفيلسوف الفارسيّ المتقدّم أبو الحسن العامريّ المتوفّى سنة 381هـ/ 991م.

وقد بلغ التزامهم بمبادئ الدّين والشريعة حدًّا كانوا معه يذعنون لأيّ مسألة تنسجم وتتوافق مع أصول الدين ومبادئ الشّرع وإن كانت تلك المسألة لا تتطابق مع أصول مدرستهم ومبادئها كالموقف الذي اتّخذه ابن سينا حول مسألة المعاد الجسمانيّ، وربّما سعوا في بعض

الأحيان إلى إثبات جملة من الموضوعات بالاستناد إلى المبادئ والأصول المسلّمة لديهم كالموقف الذي اعتمده ملّا صدرا في موضوع المعاد الجسمانيّ أيضًا، ودأب العديد منهم على بيان معيار دوام الوصاية والحاكمية للقرآن الكريم في بحوث الفلسفة السياسية، وهو ما فعله الفارابي في كتابه المشهور «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وتأليف الكُتب حول أهميّة الصيام وقراءة القرآن والصلوات الليلية مثل كتاب «التلويحات» الذي صنّفه شيخ الإشراق السّهروردي، أو اعتبار بعضهم أنّ ما يتلقّونه من الإدراكات إنّما يصبّ في مجال تأييد دعوة الأنبياء (ع) كما أشار إلى ذلك الميرداماد الحسينيّ في كتابه «القبسات»؛ وخلاصة القول هي أنّنا لا نروم الخوض في هذه الأمور وأشباهها؛ بل إنّ محور حديثنا هو طرح السؤالَيْن الآتيَيْن:

1 - هل يمكن اعتبار المعارف الخاصة بالمبدإ والمعاد واحدة ومتشابهة في المدارس الثلاث أم لا؟

2 - هل يُعتبر البلوغ الكماليّ في معرفة الله سبحانه وحبّه والتقرّب إليه متماثلًا أم لا؟

إنّ الاختلاف واضح في هذه المدارس في ما يتعلّق بتحصيل المعرفة وتهذيب النّفس؛ بل إنّ سرّ تلك المعرفة في كلّ واحدة من تلك المدارس كذلك يختلف اختلافًا كبيرًا.

هذا، وتوجد أربع مراحل للوصول إلى كمال المعرفة القرآنية هي:

1 - إحياء الفطرة؛

2 - الاستعانة بالعقل النوريّ؛

3 - التدبّر والتأمّل في آيات القرآن الكريم؛

4 - اللجوء إلى روحانية المعصوم (ع) والاستعانة به؛

أمّا نتيجة قطع تلك المراحل الأربعة فتتمثّل في كمال الإنسان واكتماله وبلوغه حضرة الحقّ تعالى، وأمّا شرح تلك المراحل وما تتضمّنه من تفاصيل وشؤون فلن نتطرّق إليها وسنكتفي بالقول إنّ كلام الفلاسفة بشأن كمال المطلوب يختلف عمّا ذكره الوحي وأشار إليه.

المسألة التاسعة:

يمكننا ملاحظة آثار استقلاليّة المدارس المعرفية الثلاث إحداها عن الأخرى، أي ما صرّحت به مدرسة التفكيك، في ما بين السطور في كتب العديد من الفلاسفة والعرفاء كذلك. ومن أجل أن تتعرّف العقول على مدرسة التفكيك وتستأنس الأذهان بمبادئ هذه المدرسة وأصولها وعدم شعورها بوجود هوّة شاسعة بينها وبين تلك المدرسة، ولكي ندرك جميعًا أنّ ادّعاء استقلالية المدارس المذكورة ليس ادّعاء المدرسة التفكيكية فقط، نورد هنا نتفًا من البحث التاريخيّ المسهب الذي كتبه العلامة الطباطبائيّ في تفسيره «الميزان» حول تاريخ الفكر الإسلامي والطرق والمناهج التي سلكتها الفِرَق والطوائف الإسلامية المختلفة:

«وبالجملة فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق والكشف عنها: الظواهر الدينية وطريق البحث العقلي وطريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع، وجمعهم في ذلك كزوايا المثلث كلّما زدت في مقدار واحدة منها نقصت من الآخرين وبالعكس. وكان الكلام في التفسير يختلف اختلافًا فاحشًا بحسب اختلاف مشرب المفسّرين، بمعنى أنّ النظر العلمي في غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس إلّا ما شَذّ، وقد عرفت أنّ الكتاب يصدق من كلّ من

الطرق ما هو حقّ، وحاشا أن يكون هناك باطن حقّ ولا يوافقه ظاهره، وحاشا أن يكون هناك حقّ من ظاهر أو باطن والبرهان الحقّ يدفعه ويناقضه. ولذلك رامَ جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفّقوا بين الظواهر الدينية والعرفان كابن العربي وعبد الرزّاق الكاشاني وابن فهد والشهيد الثاني والفيض الكاشاني، وآخرون أن يوفقوا بين الفلسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي والشيخ السّهروردي صاحب الإشراق والشيخ صائن الدين محمد بن تركه، وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كالقاضي سعيد وغيره، وآخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه وصدر المتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله وعدة ممن تأخّر عنه، ومع ذلك كلّه فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلّا شدة في التعرّق، ولا في إخماد ناره إلّا اشتعالًا: ألفيت كلّ تميمة لا تنفع؛ وأنت لا ترى أهل كلّ فنّ من هذه الفنون إلّا ترمي غيره بجهالة أو زندقة أو سفاهة رأي، والعامة تتبرّأ منهم جميعًا»[1].

من الواضح أنّ النتيجة التي يمكننا استنباطها من كلام العلامة الطباطبائي هي نفسها التي ذكرها وأشار إليها أتباع مدرسة التفكيك في خراسان وهي أنّ ثمة سُبُل أو طُرُق معرفية ثلاثة، وأنّ تلك الطرق ليست متشابهة ولا متطابقة. وفي ما يأتي ندرج بعض النقاط التعليقية على كلام العلامة الطباطبائيّ:

1 - يشير العلامة الطباطبائي بوضوح إلى سرّ النّهي عن التأويل لأنّ هذا الأخير سيؤدّي لا محالة إلى التحميل، ثمّ يذكّرنا بحديث الإمام علي (ع) قبل قرون في كتاب «نهج البلاغة»

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص282 ـ 283.

حيث قال: «يَعْطِفُ الْهَوَى عَلَى الْهُدَى إِذَا عَطَفُوا الْهُدَى عَلَى الْهَوَى، وَيَعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ»[1]، وفي آخر كلامه (ع) كذلك حول عظمة القرآن الكريم قال: «وَاسْتَنْصِحُوهُ عَلى أَنْفُسِكُمْ، وَاتَّهِمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ، وَاسْتَغِشُّوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ»[2][3].

2 ـ إنّ العلامّة الطباطبائي بقوله: «وحاشا أن يكون هناك حقّ من ظاهر أو باطن والبرهان الحقّ يدفعه ويناقضه»، إنّما يردّ التأويل الفلسفيّ والعرفاني جملة وتفصيلًا، أي أنّ كلامهم هذا يشبه قول أحدهم مثلًا: على الرغم من أنّ ظاهر آيات القرآن ـ كآية المعاد الجسماني ـ لا ينسجم ولا يتطابق مع أصولنا ومبادئنا إلّا أنّ باطنها ينسجم ويتطابق مع تلك الأصول والمبادئ!

3 ـ وأمّا السبب في قول العلامة: «والعامة تتبرّأ منهم جميعًا» فهو أنّ الناس في الواقع يؤيّدون النظرة التفكيكية بفطرتهم الأولية، بمعنى أنّهم يفضّلون استقاء المعارف والعقائد الخالصة من القرآن الكريم والحديث؛ إذ إنّهم يؤمنون بكلّ ما ورد فيهما إذا لم يعمد أحدهم إلى غسل أدمغتهم واختُزِلت أمامهم الفُرص في مطالعة الترجمة الفارسية فقط للقرآن الكريم من دون أن تسقط أذهانهم في هاوية التأويل.

4 ـ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ثمة مَن ينتقد كلام العلامة الطباطبائي لعدم وجود أيّ تناسب مثلًا في ذكر أسماء بعض

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة رقم 138.

(2) استغشّوا أهواءكم: أي ظُنّوا فيها الغشّ وارْجِعُوا إلى القرآن وأذعِنُوا لِما يأمركم به.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة رقم 176.

الشخصيّات كابن فهد والحليّ والشهيد الثاني والفيض الكاشاني (باعتبار ما ألّفوه في أواخر عُمرهم) إلى جانب شخصيّات أخرى كابن عربي وعبد الرزّاق الكاشاني لأنّ التصنيف المعرفيّ لهؤلاء جميعًا ليس متشابهًا.

المسألة العاشرة:

قيل إنّ الأهداف والغايات ثلاثة:

1 ـ الهدف الجسديّ الذي إذا ركن إليه الفرد وقنع به لم يتجاوز مرتبة الحيوان.

2 ـ الهدف الروحانيّ الجزئيّ، وهو ما يدعو الإنسان إلى تعلّم الفضائل الأخلاقية والعقلية.

3 ـ الهدف الروحانيّ الكليّ وهو الذي يوصل الإنسان إلى الكمال المطلق، علمًا أنّ بلوغ تلك الغاية والوصول إلى تلك المرحلة لا يكون إلّا بالهداية الكاملة والمطلقة للمعصوم (ع) فقط.

وهذا ما يدلّ بوضوح على أنّ المعصوم (ع) هو المفتاح الوحيد لكنوز علوم القرآن، وهو عِدْلُ القرآن الكريم ونعمة الله الكبرى. إنّ القرآن الكريم معصوم صامت والإمام المعصوم (ع) هو القرآن الناطق؛ وبعبارة أخرى: إذا أراد الإنسان بلوغ الكمال المطلق فإنّه بحاجة إلى العلم الكامل بالواقع الوجوديّ للإنسان وارتباطه بالله عزّ وجلّ، وهذا العلم لا يوجد أيضًا إلّا لدى الإمام المعصوم (ع) وحده.

ومن الناحية الأخرى، فإنّ الإنسان يفتقر إلى التربية الإلهية من أجل الوصول إلى مُبتغاه الأخير ويمتلك ربّانيّو الآيات ـ ونعني بهم المعصومين (ع) ـ المرتبة الكاملة لذلك، بينما لا قدرة لغير المعصوم

على هذا أبدًا لأنّ التربية الإلهية تندرج في إطار الولاية التكوينية الموهوبة من الله تعالى إلى النبيّ (ص) ومنه إلى المعصومين (ع)، وما لم تتحقّق تلك التربية وتظهر إلى أرض الواقع فإنّه لا يمكن تصوّر الكمال لأيّ شخص كان. إذن، فالمعيار الأصلي لهذه التربية هو التربية الإلهية التي تكون بإشراف وليّ الله، وهذا هو السرّ الخفيّ في حادثة الغدير وقوله (ص): «مَن كُنتُ مَولاهُ فَهذا عَليٌّ مَولاه».

إنّ الوصول إلى الكمال المطلق مرهون بتربية المعصوم (ع)، ومنها ما يتعلّق أيضًا بالعلم والعمل، والانقطاع الكامل عن الآخرين وكلّ ما سوى ذلك، ومهما كُتب من الأسفار وخُطّ من المؤلّفات في هذا المضمار بما فيها البحوث البرّاقة والمقالات الجذّابة فإنّها باطلة وسبيل إلى الضلال وهي من تسويلات العقل الذي اختصّ بها بعض العلماء وهي أخطر من التسويلات النفسيّة. وقد ورد في العديد من الأحاديث أنّ معرفة الله سبحانه من دون معرفة الولاية لا تساوي شيئًا ولا تنفع صاحبها لأنّ الواقع هو أنّ هذا النوع من معرفة الله تعالى هو تصوّر معرفته تعالى وليست معرفته الحقيقية، وقد شاء الله سبحانه أن يجعل آل البيت (ع) باب الورود إلى معرفته.

وجاء في روايةٍ في كتاب الطبري التأكيد على ضرورة فهم الآيات القرآنية المُحكمة وعدم الخوض في متشابه آيات القرآن الكريم وتصريح النبيّ (ص) للحاضرين من أصحابه وبقيّة المسلمين بأن لا أحد يستطيع تفسير كتاب الله للمسلمين إلّا مَن أخذتُ أنا بيَده أمامكم وعرّفته لكم! وسياق الحديث يفيد النّفي الأبديّ، أيّ أنّ أحدًا (غير عليّ وأولاده (ع)) لن يستطيع تفسير القرآن الكريم ومعارفه لكم كما يجب، ومن المعلوم أنّ المعصوم (ع) لديه علم الكتاب وهو علم لا يُستَقى إلّا من كتاب الله نفسه.

يقول الإمام الصادق (ع): «مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْحَقَّ مِنَ الْقُرْآنِ لَمْ

يَتَنَكَّبِ الْفِتَنَ»[1]، ومن تلك الفِتَن الهرج والمرج الفكريّ والاختلافات الكبيرة في الآراء ووجهات النّظر والبحر الهائج من المصطلحات والعبارات وهو ما عُرِض كعلم على مَرّ القرون.

إنّ السبيل الذي يكفل لنا التخلّص والنجاة من كلّ تلك الاختلافات والفِتَن العقلية والفكرية والعملية والتربويّة وغيرها، هي معرفة القرآن الكريم على حقيقته بواسطة المعصوم (ع)، ويمكننا هنا بيان السرّ في الحديث الشريف المذكور من خلال عظمة الثّقليْن اللذيْن لم يألُ النبيّ الأعظم (ص) جهدًا في الإشارة إليهما في كلّ مناسبة ومتى سنحت له الفرصة في ذلك؛ إنّه تراث قيّم ما إن تمسّك به الناس فإنّهم لن يضلّوا أبدًا وعليهم البحث عن نجاتهم وسعادتهم في ذلك التراث العظيم، القرآن الكريم وآل بيت الرسول (ص). ومعلوم أنّهم إذا حادوا عنهما وانفصلوا فإنّهم سيغرقون في بحور من الضلالة والظلمة، ومن الواضح أنّ على الناس شكر الله تعالى على كلّ واحدة من تلكما النعمتين كما يجب، وأنّ شكر هاتين النعمتيْن إنّما يكون بفهمهما معًا وتجنيبهما كلّ الشوائب وعدم الخلط بينهما وبين العلوم أو المعارف الأخرى أو فكرة أو رأي ما عليهما؛ بل علينا أن نتلقّى علومهما بعيدًا عن أيّ خلط أو مزج أو شوائب، وأن لا نحمّل آراءنا وأفكارنا ونظريّاتنا على القرآن الكريم؛ بل العمل على تطبيقها وتنظيمها بحسب تعاليمه دون أن ننسب آراءنا إليه بالتأويل وغيره، وأن نلجأ إلى القرآن الكريم ونتمسّك به بقوّة ولا نعتمد غيره أبدًا، وأن نطبّق ما قاله أمير المؤمنين (ع) بحذافيره: «وَاتَّهِمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ، وَاسْتَغِشُّوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ».

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص242، باب علل اختلاف الأخبار، الحديث رقم (36). [المترجم].

لا شكّ في أنّ رأس المال الحقيقيّ للإنسان في العالم الأبدي هو المعارف اليقينية للقرآن الكريم، فثمة الكثير من المعارف الجميلة والمزيّنة التي نظنّها يقينية لكنّها ليست كذلك في حقيقة الأمر.

إنّ أمامنا هدفًا ساميًا وطريقًا وعرة، ويتوجّب علينا اختيار الطريق الصحيحة وتسليم أنفسنا إلى يَد الإنسان الهادي لأنّ الإنسان العادي عاجز بالتأكيد عن إيصالنا إلى ذلك الهدف.

ينبغي بذل الجهود والمساعي ـ كما ذكرنا ـ للوصول إلى العين الصافية التي تجري بإذن ربّها، إلى عَيْن القِطْر والطهارة التي تسيل بأمر الله تعالى والتي باستطاعتها أن تخرج طاقات الإنسان وقدراته المكنونة في الفطرة الإلهية وتؤطّرها بالازدهار وتوصل عقله النوريّ إلى مرحلة الفعلية لكي تصنع من هذا الكائن المخلوق من الطين ملاكًا يجوب أقطار السموات.

لا ينبغي أن نقبل بالخلط بين معارف الكتاب الهادي (القرآن الكريم) وتعاليم الإنسان الهادي (المعصوم (ع)) وبين الموضوعات والبحوث والمصطلحات الغريبة الأخرى، سواء أكان ذلك بالتأويل أم بالتطبيق، لأنّ من شأن تلك الشوائب أن تكدّر صَفو تلك العين وتقلّل من قيمة الحقائق السامية التي وصلتنا من أعماق أنفاس المعصوم (ع) الطاهرة ممّا سيؤدي إلى تقليص فائدة تلك العلوم والحقائق العالية.

قال رسول الله (ص): «مَن طَلَبَ الهُدى في غَيْرِهِ أضَلَّهُ الله»[1]؛ من الواضح أنّ هذا الكلام الصريح والتحذير الشديد حول عدم طَلب الهدى من غير القرآن الكريم ليس موجّهًا إلى الأشخاص العاديين من

(1) **المصدر نفسه**، ج89، ص32.

الناس؛ بل ويشمل كذلك المفكّرين والفلاسفة والعرفاء جميعًا، والذي يقصده (ص) بقوله: «في غَيْرِهِ» كلّ ما سوى القرآن الكريم بشكل عامّ وليس التوراة والإنجيل فقط.

وقال (ص) كذلك: «مَنْ قَرَأَ الْقُرآنَ ثُمّ رَأى أنَّ أحَدًا أُوتِيَ أفْضَلَ مِمّا أُوتِيَ فَقَد اسْتَصْغَرَ عَظَمَةَ الله»[1]، وقال الإمام السجّاد (ع) في دعائه عند خَتم القرآن: «ألَلَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، واجْعَلْنَا مِمَّنْ يَعْتَصِمُ بِحَبْلِهِ، ويَأْوِي مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ إِلَى حِرْزِ مَعْقِلِهِ، وَيَسْكُنُ فِي ظِلِّ جَنَاحِهِ، ويَهْتَدِي بِضَوْءِ صَبَاحِهِ، ويَقْتَدِي بِتَبَلُّجِ أَسْفَارِهِ، ويَسْتَصْبِحُ بِمِصْبَاحِهِ، ولَا يَلْتَمِسُ الْهُدَى فِي غَيْرِهِ»[2]، وفي هذا يقول الإمام الرّضا (ع): «كَلَامُ اللهِ لَا تَتَجَاوَزُوهُ وَلَا تَطْلُبُوا الْهُدَى فِي غَيْرِهِ فَتَضِلُّوا»[3].

لاحظ ورود عبارة «فِي غَيْرِهِ» في الأحاديث الثلاثة المذكورة والتي تشير إلى غير القرآن ممّا يدلّ على حرص النبيّ (ص) والحساسية الشديدة التي أبداها الأئمة المعصومون (ع) حول ضرورة عدم التماس المعارف والعلوم إلّا من القرآن الكريم.

خلفية مدرسة التفكيك

على الرغم من أنّ عنوان «مدرسة التفكيك» يُعدّ حديثًا لكن لا بدّ من القول إنّ لهذا الاسم جذورًا تاريخية قديمة وعميقة، فالحقيقة هي أنّ الإيمان والاعتراف بأنّ المعارف الحقّة والصحيحة هي نفسها التي أشار إليها القرآن الكريم، وأنّ النبيّ (ص) وأوصياءه من

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج10، ص23.

(2) **الصحيفة السجادية الكاملة**، الدعاء 42.

(3) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج89، الباب الرابع عشر، ص117.

الأئمّة (ع) هم الذين عرّفوها وعلّموها لسائر أفراد البشر، وأنّ تعاليم القرآن الكريم وحقائقه تحتلّ أعلى المراتب وأرقى الدرجات، بل هي أرفع من العلوم والمعارف التي وردت في الأديان السماوية الأخرى، وهي غنيّة وكافية بذاتها وليست بحاجة إلى أيّ فكر أو مذهب أو دين آخر لتفسيرها وتوضيح مطالبها، ذلك كلّه يمثّل الإيمان الراسخ والقويّ بالكتاب والسنّة الشريفة والوحي الذي بزغ في الأيام الأولى لظهور الإسلام، وهو ما انتهجه وسار عليه صحابة رسول الله (ص) ثمّ أصحاب الأئمّة (ع) من بعدهم والكثير من العلماء الكبار أيضًا. وقد شهدتُ بنفسي التزام العديد من أهل العلم والصلاح في الحوزات العلمية الموجودة في مدينة قم وبعض الجامعات بهذا المبدإ القرآني الخالص وابتعادهم عن كلّ تأويل أو تطبيق وعدم اعتمادهم على أيّ مبدإ أو فكرة أخرى غيرها على الرغم من أنّهم لم يكونوا من أهالي مشهد ولم يدرسوا أو يتخرّجوا من حوزاتها العلمية؛ بل ولم يَصحبوا أو يتعرّفوا إلى أساتذة أو تلاميذ في مدرسة التفكيك.

وهكذا نرى أنّ واقع تيّار التفكيك لا يختلف عن حقيقة الإسلام نفسه أو ظهوره، ونعني بذلك القرآن والحديث والكتاب والسنّة ومعارف القرآن وتعاليم آل البيت (ع)، وأنّه تيّار لم يكن يومًا بحاجة إلى أيّ اقتباس أو تقليد شخصية أو مدرسة فكرية أو نِحلة أو مذهب.

إذن، فالدور الذي أدّاه ويؤدّيه أتباع المدرسة التفكيكية يتمثّل في ضرورة التزامهم ودفاعهم عن هذه الحقيقة العظيمة والمقدّسة على مستوى البحث العلميّ والحوزويّ وإعلان ذلك على الملإ عمومًا.

الميرزا مهدي الأصفهانيّ

سيرة ذاتية

أبو الحسن محدّث الرّضوي

يُعتبر آية الله الميرزا محمّد مهدي الغرويّ الأصفهانيّ أحد أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع عشر الهجريّ؛ حيث أدّت آراؤه الفقهية والعقدية إلى ظهور حركات وتيارات تجديدية وازدهارها في العديد من الحوزات الدينية في عالم التشيّع سيّما في الحوزة العلمية في مدينة مشهد المقدّسة؛ ما دفع الكثير من العلماء وطلبة العلوم الدينية إلى الاهتمام بآرائه والبحث في نظريّاته.

وهنا ينبغي البحث في أهمية الدور الذي اضطلع به الميرزا الأصفهانيّ في حوزة مشهد من خلال نظرتيْن مختلفتيْن: تتمثّل النظرة الأولى في دوره العلميّ الهامّ في الاتّجاهيْن الفقهي والعقديّ؛ والذي أوجد الكثير من التغييرات الأساس في الحوزة الدينية هناك؛ أمّا النظرة الثانية فتصبّ في بوتقة إحياء حوزة مشهد بعد أحداث أغسطس/آب من عام 1941م وتنازل رضا شاه بهلوي عن العرش؛

حيث تبرز أهمية دوره هذا إلى حدّ اعتبره فيه بعض كبار تلك الحوزة نظيرًا لآية الله الميرزا أحمد الكفائي ـ نَجل الآخوند الخراساني المؤسس الحقيقيّ للحوزة ـ بعد أفول نجم حوزة خراسان وتعطيل العمل فيها لسنوات عدّة متتالية بسبب القمع والاضطهاد اللذين مارسهما النظام إبّان حكم رضا شاه[1].

ويحاول كاتب هذه السطور إلقاء نظرة عابرة على سيرة حياة آية الله الميرزا الأصفهانيّ والإشارة إلى بعض آرائه، وسعى في مقالته هذه إلى التأكيد على النظرة التاريخية أكثر من النظرة الكلامية والعقدية.

الإقامة في أصفهان

وُلد الميرزا محمّد مهدي الأصفهانيّ في عام (1303هـ/ 1886م) في مدينة أصفهان، وفي بداية حياته العلمية درس المقدّمات والسطوح في الفقه على يَد أساتذة معروفين في أصفهان منهم والده المرحوم الميرزا إسماعيل الأصفهانيّ[2]. وبعد وفاة والده كفله آية الله الحاج آقا رحيم أرباب ـ الذي أصبح في ما بعد أحد أكبر العلماء في أصفهان ـ وهو الذي شجّعه على الهجرة والسّفر إلى كربلاء المقدّسة لإكمال دراسته[3].

الهجرة إلى كربلاء

سافر الميرزا مهدي الأصفهانيّ إلى كربلاء سنة (1315هـ/ 1897م) بناءً على توصية من آية الله الحاج آقا رحيم أرباب، وهناك

(1) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص 412.

(2) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص116.

(3) المصدر نفسه، ص114.

تبنّاه آية الله السيد إسماعيل الصدر من الناحية العلمية والعملية[1].
ويُعد الصّدر من أبرز تلامذة الميرزا الشيرازي صاحب فتوى تحريم التّبغ وأحد كبار رجالات المدرسة العلمية في سامراء. وكان الصدر قد دخل كربلاء قادمًا من سامراء بصحبة أستاذه الآخوند ملّا فتحعلي سلطان آبادي قبل هجرة الميرزا الأصفهاني إلى العراق بسنة تقريبًا وأنشأ حوزته العلمية في تلك المدينة[2]، واعتُبِر الصدر واحدًا من الأركان الفقهية الثلاثة في حوزة الميرزا الشيرازي العلمية في سامرّاء، حيث تولّى إدارة شؤون المدرسة وأمورها في السنين الأخيرة من حياة الميرزا الشيرازي[3]. وقد أظهر السيد الصدر براعة وذكاءً في ترتيب تلك الشؤون ما دفع كبار علماء الحوزة آنذاك، مثل الآخوند ملّا فتحعلي سلطان آبادي والحاج الميرزا حسين النوري صاحب «مستدرك الوسائل» والسيد حسن الصّدر صاحب كتاب «تأسيس الشيعة لفنون الإسلام» والسيد مرتضى الرّضويّ الكشميري، إلى انتخابه مرجعًا رسميًّا بعد وفاة الميرزا الشيرازي[4]، إلّا أنّ السيد الصدر الذي كان قد احتلّ درجة رفيعة في الزّهد والإعراض عن الأمور الدنيوية تجنّب قبول هذه المهمّة وراح يواصل مسيرته العلمية والعملية في تربية الطلبة وتدريسهم[5]. يُضاف إلى هذا أنّ السيد الصدر كان قد أمضى بضع سنين في المجاهدات النفسية

---

(1) المصدر نفسه؛ محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص212.

(2) عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، ص195.

(3) السيد مصلح الدين مهدوي، **تاريخ علمي واجتماعي اصفهان**، نشر الهداية، قم، ط1، 1367هـ ش.، ج1، ص270 ـ 271.

(4) عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، ص195 ـ 199.

(5) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج1، ص208.

والرياضات الشرعية بمعيّة ثُلّة من العلماء من أمثال المحدّث المتبحّر الحاج الميرزا حسين النوري ـ وهو من خواصّ أصحاب السير والسلوك الشرعيّيْن لدى زاهد عصره وزمانه والرّكن المعنويّ في حوزة سامرّاء الآخوند ملّا فتحعلي سلطان آبادي ـ حتى بلغ أرفع مراتب الكمال، حيث ذُكرت نُتَف من سيرته في الكثير من كتب التراجم[1]. هذا ووصلت درجة الاحترام والعلاقة الحميمة بين الميرزا الأصفهانيّ وأستاذه وبلغت معرفته به حدًّا كان الميرزا يوصي فيه تلامذته بزيارة مرقد هذا العالم الربّاني في مدينة الكاظمية وعدم الغفلة عن ذلك عند تشرّفهم بزيارة العتبات المقدّسة هناك. وخلال فترة إقامته في مدينة كربلاء المقدّسة، لم يقتصر انتفاع الميرزا الأصفهانيّ من أستاذه الكبير على الجانب العلميّ فقط؛ بل ودرس لديه كذلك مبادئ المدرسة السلوكية في سامرّاء[2] وتعلّم المقدّمات في التجريد الشرعيّ. وبالنظر إلى أنّ وفاة الآخوند ملّا فتحعلي سلطان آبادي في كربلاء المقدّسة كانت سنة (1318هـ/ 1900م)[3] فيمكننا الجزم بأنّ الميرزا الأصفهاني كان قد حضر مُعظم دروس ذلك الأستاذ حتى تلك الفترة.

وكان الآخوند ملّا فتحعلي سلطان آبادي مشهورًا بين العلماء بمقاماته العلمية والعملية الرفيعة، فقد أشار إليه العالم الكبير الحاج الميرزا حسين النوري على سبيل المثال في كتابه «دار السلام» مستخدمًا أرقى التعابير وأبلغ العناوين واصفًا إيّاه بأنّه أعرف الناس بطرق الأئمّة (ع) وأكثرهم التزامًا وتمسّكًا بحبل الله المتين من بين

---

(1) انظر مثلًا: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، ص209 ـ 211.

(2) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص213.

(3) منوچهر صدوقى سها، **تاريخ حكما وعرفاى متأخر**، ص253.

الأشخاص الذين تعرّف عليهم في حياته[1]. وأمّا الميرزا الشيرازي الذي كان مُعجبًا به إلى حدّ كبير فقد عيّنه إمامًا للجماعة في مدينة سامرّاء وكان هو نفسه يُصلّي خلفه[2]، وعند وفاته أدّى ملّا فتحعلي صلاة الميت على جثمان أستاذه الشيرازي ومن جملة الكرامات التي وصلتنا عنه بأسناد مُعتبرة تنبّؤه بإعدام آية الله الشيخ فضل الله النوري في طهران ومرجعية آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري في مدينة قم المقدّسة وذلك قبل عودة الشيخ فضل الله النوري ـ الذي كان أحد أصحابه المقرّبين ـ إلى إيران، وكان آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري آنذاك طالبًا شابًّا يدرس في سامرّاء[3].

كانت طريقة السير والسلوك لطلبة الحوزة في سامراء والتي كان محورها شخصية الآخوند ملّا فتحعلي سلطان آبادي تدور حول الطريقة الشرعية الصّرفة بعيدًا عن كلّ المسائل والأمور الثانوية ما أدّى إلى ظهور الآراء المتعددة والاختلاف في النظريات في ما بين هؤلاء وبين كبار علماء السلوك في النجف الأشرف الذين كانت لهم آراؤهم الخاصة في العرفان[4]؛ لكنّ الميرزا الأصفهانيّ ظلّ متمسّكًا بهذا المنهج السلوكيّ حتى آخر لحظة من عُمره الشريف ولم يُفارق مسلك مدرسته في سامرّاء.

هذا، وقد أشار صاحب كتاب «مكتب تفكيك» إلى مبادئ السلوك الشرعيّ التي تبنّاها الميرزا مهدي الأصفهانيّ بقوله: «كان سلوكه الشرعي [أي الميرزا الأصفهانيّ] يرتكز على تصفية الجسم

(1) حسين النوري، **دار السلام في ما يتعلّق بالرؤيا والمنام**، ج2، ص266.

(2) منوچهر صدوقى سها، **تاريخ حكما وعرفاي متأخر**، ص243.

(3) المصدر نفسه، ص249.

(4) المصدر نفسه، ص239.

وتنقية الروح وتدارك ما فات من خلال العمل بأحكام الشّرع والتأدّب بآدابه ومعرفة العقائد الشرعية الحقّة، وكان أساس ذلك كلّه يقوم على النقاط الآتية:

1 - الإخلاص في التوحيد؛

2 - الصّدق في التوسّل (ويُقصد بذلك التوجّه التامّ إلى روحانيّة المعصوم (ع))؛

3 - الإخلاص في العمل؛

4 - الحضور القلبيّ بشكل كامل (أي عدم الغفلة أبدًا)؛

5 - المراقبة والحذر المستمرّيْن؛

6 - ترك الظّلم (سواء للنّفس أو للغير؛ إذ إنّ كلّ معصية تعني الظلم إمّا للنّفس وإما للغير) من أجل الوصول إلى العدل ومن ذلك إحقاق حقوق المظلومين؛

7 - الوصول إلى مراتب التّقوى عن طريق العدالة ﴿اَعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1]؛

8 - الانتفاع بالهداية الخاصة للقرآن الكريم ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]، وعندما يصل الفرد إلى مرحلة التقوى بحقّه وحقّ الآخرين عن طريق العدالة النفسية والسلوكية والفردية والاجتماعية فإنّه سيكون مستعدًّا للانتفاع بهداية القرآن الكريم الخاصّة؛ إذ لن يحالفه التوفيق للوصول إلى تلك المرحلة من دون الهداية القرآنية تلك. وفي ذلك كلّه يكون السلوك الشرعيّ تابعًا للشّرع في جميع جزئيّات الفعل وكليّاته بشكل تامّ وخالص سواء أكان ذلك في الأعمال الظاهرية أم الأعمال الباطنية (بدون

---

(1) سورة المائدة: الآية 8.

(2) سورة البقرة: الآية 2.

وسوسة)، والتمسّك بالمعصوم (ع) باعتباره الكلمة الفصل في ذلك كلّه. ويُعتبر هذا النوع من السلوك الشرعي أسهل من أنواع السلوك الأخرى من جهات عدّة، منها عدم اشتماله على الرياضات الشاقّة، إلّا أنّه ومن ناحية أخرى يُعتبر أصعب لأنّه مستمرّ ودائم ولا يقتصر على عمل هذا وفعل ذلك فقط؛ بل يستمرّ إلى آخر العُمر. وسنترك الخوض في هذا الموضوع لأصحابه وأساتذته، لكنّنا نودّ هنا الإشارة إلى أنّه لا يمكن مقارنة السلوك الشرعيّ بأيّ سلوك آخر غيره من حيث العُمق والمعنوية والنتائج»[1].

وكما ذكرنا سابقًا فإنّ التمسّك واللجوء إلى المعصوم (ع) الذي يُمثّل حَبل الوصول إلى المعارف الدينية الحقيقية، يُعتبر واحدًا من أهمّ المسائل الأساس التي حظيت باهتمام الميرزا الأصفهانيّ، حيث يمكننا ملاحظة هذا الأمر كذلك بوضوح في مبادئ المدرسة الفكرية في سامراء وأُسسها التي سنتطرّق إليها في هذه المقالة.

الدراسات العالية في النجف الأشرف

بعد إقامته في مدينة كربلاء لسنين عدّة، هاجر الميرزا الأصفهانيّ إلى النّجف الأشرف بأمر أستاذه وحضر دروس الأصول لدى آية الله الآخوند ملّا محمّد كاظم الخراساني، صاحب كتاب «كفاية الأصول» حسب توصية أستاذه كذلك[2]، مضافًا إلى حضوره الدروس الفقهية التي كان يقيمها آية الله السيد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزدي، صاحب «العروة الوثقى» حتى أضحى واحدًا من أشهر طلاب الفقه

(1) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص430 ـ 431.

(2) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص114.

لدى الطباطبائيّ اليزدي[1]. وكان الميرزا الأصفهانيّ أيضًا من الرواد الذين شاركوا في أوّل سلسلة من دروس الخارج لآية الله الميرزا حسين النائينيّ الذي يُعدّ من جملة المُجدّدين لعلم الأصول إلى جانب كبار العلماء الآخرين من أمثال الميرزا حبيب الله الرّشتي والآخوند الخراساني اللذيْن يُمثّلان المُبدعين والمؤسسين لقواعد العلم المذكور. وفي حوزة سامرّاء العلميّة تلقّى الميرزا النائيني مبادئ الشيخ الأنصاري التي أعدّها ونظّمها الميرزا الشيرازي وذلك على يد اثنين من تلامذة الميرزا وهما السيد إسماعيل الصّدر والسيد محمّد الفشاركي[2] ومن هذه الجهة أوصى السيد إسماعيل الصّدر الميرزا الأصفهاني باتّباع تلميذه المخضرم يعني الشيخ النائيني[3]. ومن هنا سنحت الفرصة للميرزا الأصفهاني بتلقّي الدروس بمفرده من الميرزا النائينيّ لفترة من الزّمن، ثمّ دخل بعد ذلك تلميذ ثانٍ إلى حلقة التدريس تلك وهو السيد جمال الدّين الگلپايگانيّ[4] الذي حاز على مكانة رفيعة لدى الميرزا النائينيّ من بين تلامذته الباقين حيث كان أستاذه يُجلسه على يمينه[5]، وكان السيد محمود الشاهرودي كذلك من الذين تلقّوا الدروس في ما بعد في تلك الحلقة الدراسية فأصبح عدد التلاميذ المشاركين فيها سبعة؛ حيث استطاعوا، وعلى مَدى 14 عامًا، إكمال صرح أوّل دورة دراسية للنائينيّ الذي كان يقترب شيئًا فشيئًا من مقام المرجعية[6].

---

(1) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص220 ـ 221.

(2) عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، ص195؛ محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص114.

(3) المصدر نفسه، ص116.

(4) علي النمازي الشاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، ج1، ص10.

(5) عبد الهادي الحائري، **تشيع ومشروطيّت**، ص196.

(6) علي النمازي الشاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، ج1، ص10؛ محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص116.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بداية التئام سلسلة الدروس المذكورة تزامنت مع الأحداث والوقائع الخاصة بالمشروطة (الحكومة الدستورية) في إيران، وكان الميرزا النائينيّ آنذاك يحتلّ مكانة رفيعة بين العلماء المؤيّدين للمشروطة ومن المستشارين المقرّبين لأستاذه الآخوند الخراساني، وألّف إبّان تلك الفترة كتابه الشهير المسمّى «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة»، مُبيّنًا فيه آراءه بشأن الحكم والحكومة، إلّا أنّ الأحداث المشؤومة التي وقعت في السنوات الأخيرة من ثورة المشروطة كانت لها تأثيراتها السلبيّة الواضحة على معنويّات الميرزا النائينيّ ما اضطرّه ـ وفقًا لِما رواه بعضٌ ـ إلى جمع نُسخ الكتاب المذكور قدر المستطاع والامتناع عن الالتقاء بأصحابه ورفاقه حتى المقرّبين منهم[1].

وعندما كان مستشارًا بارزًا للآخوند الخراساني في ذلك الوقت ويدير أمور حركة المشروطة في مدينة النجف الأشرف، استأنف النائينيّ دروسه بإسهاب مع تلاميذه بشكل عاديّ حيث كان يقيم لهم ثلاث فترات تدريسية على مَدى أربع وعشرين ساعة[2]، وأمّا الميرزا الأصفهانيّ وبعد تلقّيه الدروس لدى أستاذه الميرزا النائينيّ، فقد حصل على إجازة الاجتهاد سنة (1338هـ/ 1920م) ووصفه أستاذه بألقاب وعناوين عدّة تليق بمكانته. ومن خلال مقارنة العبارات الواردة في إجازة الاجتهاد المسهبة التي حصل عليها الميرزا الأصفهانيّ مع العبارات التي وردت في الإجازات الأخرى التي منحها الميرزا النائينيّ في السنوات التالية لبعض تلاميذه المتفوّقين الذين أصبحوا من كبار مراجع الدين في عالم التشيّع في العقود اللاحقة، علمًا أنّ الميرزا النائينيّ كان معروفًا بتشدّده في عدم إصدار

---

(1) عبد الهادي الحائري، **تشيع ومشروطيّت**، ص167 ـ 197.

(2) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص116.

إجازات الاجتهاد جُزافًا[1]، يمكننا إدراك ما كان الميرزا الأصفهانيّ يتمتّع به من مكانة بارزة ومنزلة رفيعة لدى أستاذه النائينيّ. ولا ننسى أنّ ثلاثة من كبار علماء ذلك العصر أيّدو تلك الإجازة وهم السيد أبو الحسن الأصفهانيّ وآقا ضياء الدين العراقي والشيخ عبد الكريم الحائري حيث أشار العالِميْن الأخيريْن إلى الميرزا الأصفهانيّ في تلك الإجازة بعبارات جليلة وجُمَل أدبية راقية.

تعرّفه إلى أساتذة السير والسلوك

حظي الميرزا مهدي الأصفهانيّ خلال فترة إقامته في النّجف الأشرف بفرصة ثمينة لحضور دروس كبار علماء السلوك الروحانيّ وأساتذته، والتقى في تلك المدينة الشريفة بعدد من العلماء البارزين من أمثال آية الله الشيخ محمّد بهاري الهمدانيّ وآية الله السيد أحمد الكربلائيّ ـ اللذيْن كانا من أشهر تلامذة الآخوند ملّا حسين قلي الهمدانيّ ـ وتتلمذ على أيديهم فترة من الزّمن، وكانت له صحبة طيبة مع بعض تلامذة ذينك العالميْن كالحاج الميرزا علي القاضي الطباطبائيّ والسيد جمال الدين الگلپايگاني[2].

وكان لاستقصاء الميرزا الأصفهانيّ وبحثه في تلك المدرسة السلوكية الفضل في نَيله كتاب التأييد على بلوغه المعارف ووصوله إلى مقام معرفة النّفس من يَد السيد أحمد الكربلائيّ[3]. وتجدر الإشارة إلى أنّ بلوغ مثل هذا المقام الرفيع والمكانة السامية في المدرسة

(1) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص219.

(2) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص114.

(3) علي النمازي الشاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، ج1، ص10؛ محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص116، محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص214.

السلوكية في النّجف الأشرف آنذاك كان يُمثّل خطوة كبيرة؛ إذ إنّ معرفة النّفس ـ وفقًا لأقوال الخبراء والأساتذة في هذا المجال ـ تُعدّ أساس كلّ الأعمال عند أتباع هذا المنهج السلوكيّ الذي أسّسه الآخوند ملّا حسين قلي الهمدانيّ؛ بل وتنصبّ جهودهم كلّها في السير الروحانيّ من أجل الوصول إلى تلك الدرجة[1].

الابتعاد عن التعاليم البشرية والتمسّك بالعلوم الإلهية

إنّ أهمّ مسألة ركّز عليها الميرزا الأصفهانيّ أكثر من غيرها في حياته، باعتراف عدد كبير من مناصريه ومُعارضيه، هي بيانه المعارف الإلهية حيث حرص بشكل كامل وتامّ على استقاء المبادئ الأصلية الواردة على لسان الأئمّة المعصومين (ع)، مشيرًا إلى أنّ الكثير من الأصول والمبادئ والنتائج الخاصة بالعلوم الفلسفية والعرفانية الشائعة تتعارض مع مبادئ الأئمّة (ع).

وهنا ينبغي اعتبار فترة إقامة الميرزا الأصفهانيّ في النّجف الأشرف وتعايشه مع السالكين في تلك المدينة نقطة البداية لنشاطاته الفكريّة[2].

يقول صاحب كتاب «مكتب تفكيك»: «لقد أدّى بحثه وتقصّيه في البحوث والمواضيع الفلسفية، ولجوء بعضٍ إلى العرفان لحلّ الاختلافات والمعضلات الفلسفية، وكشفه عن الاعتماد الكبير على عنصر التأويل، وعدم وجود أيّ انسجام أو توافق بين المسائل والمفاهيم المذكورة وبين الكتاب والسنّة، فضلًا عن إصرار بعض آخر على التفسير بالرّأي وتأويل آيات القرآن الكريم وروايات المعصومين (ع)، أدّى ذلك كلّه إلى إيجاد الإرباك والحيرة في داخله»[3].

---

(1) محمد حسين الطهراني، **مهر تابان**، ص19.

(2) علي النمازي الشاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، ج1، ص10.

(3) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص215.

وعلى أثر ذلك لم يجد الميرزا الأصفهانيّ حيلة سوى اللجوء إلى التوسّل والمثابرة على الدّعاء وطلب العون والمَدد من حبل الله المتين وحجّته على أهل الأرض بُغية الوصول إلى الحقيقة، وظلّ على حالته تلك مدّة ليست بالقصيرة. وقد نقل عنه بعض تلامذته قصصًا معبّرة تصف الحالات الروحية التي كانت تحيط بأستاذهم تشير جميعها إلى اجتهاده لبلوغ الروح السامية والصّدق التامّ خلال سيره في تلك الطريق[1].

وكتب الميرزا الأصفهانيّ كتابًا بخطّ يده يحثّ فيه على ضرورة التوسّل بالحجّة الإلهية في الوقت الحاضر من أجل نَيل المعارف الدينية مُعتبرًا أنّ هذا الأمر يُعدّ دليلًا قاطعًا وسببًا كافيًا للتوسّل بالإمام المهدي (ع).

وهكذا، استطاع الميرزا الأصفهاني في النهاية الحصول على بُغيته ونَيل مراده وذلك عند تشرّفه يومًا بزيارة مقبرة وادي السلام في النجف الأشرف حيث أدرك أنّ عليه الرجوع إلى أرباب هذا الفنّ وأساتذة هذا العلم للحصول على الخير الكثير وجعل الآثار الباقية عن الأئمّة المعصومين (ع) محورًا لبحثه ودراسته حتى يتمكّن من إيجاد حقيقة العلم. ويُروى أنّه وبعد هذه الحادثة رمى الميرزا الأصفهانيّ كلّ كُتبه ومؤلّفاته الفلسفية والعرفانية في النهر وبدأ بتأسيس أركان فكره وتنظيمها على قاعدة جديدة[2] وهي القاعدة الفكرية نفسها التي قادته إلى إنشاء مدرسة فكرية مُعاصرة لها تأثيراتها الكبيرة والمهمّة بعد رجوعه إلى مدينة مشهد والإقامة فيها.

---

(1) المصدر نفسه، ص234.

(2) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص117.

المدرسة الفكرية في مشهد

عاد الميرزا مهدي الأصفهانيّ من العراق إلى مدينة مشهد بطلب من أستاذه الميرزا النائينيّ للتدريس والمطالعة والبحث. وفي طريق عودته مكث فترة قصيرة في مدينة (بروجرد) ونشأت بينه وبين آية الله السيد حسين البروجرديّ ـ قبل وروده إلى مدينة (قم) ـ علاقة وطيدة وصداقة متينة تطوّرت في إطار الاحترام المتبادل بين هذين العالمَيْن الجليليْن، ولم يكتم الميرزا الأصفهانيّ يومًا إعجابه ومَدحه لآية الله البروجردي وسِعة علمه وإدراكه، وفي المقابل كان البروجردي ـ خلال السنوات التي تلت رحيل الميرزا الأصفهانيّ ـ يبذل جهوده ساعيًا إلى تأسيس مدرسة فقهية في مدينة قم على غرار المدرسة التي أنشأها الميرزا الأصفهانيّ في مدينة مشهد.

هذا، ويظهر أنّ وصول الميرزا الأصفهانيّ إلى مدينة مشهد كان في حدود سنة (1340هـ/ 1922م)[1]. ومن العوامل التي أدّت إلى اشتهاره في تلك الديار في بداية الأمر معرفة آية الله الشيخ هاشم مدرس القزوينيّ بمكانته العلمية، ولا تختلف القصّة عن تلك التي رُويت حول تعرّف الشيخ الأنصاري على السيد حسين الكوهكمرئي، فلمّا تأكّد الشيخ هاشم القزوينيّ ـ الذي كان في ذلك الوقت واحدًا من الأساتذة المرموقين في مدينة مشهد ـ من سعة علم الميرزا الأصفهانيّ واطّلاعه أثناء حضوره لدروسه، تنازل له عن كرسيّ تدريسه ودان هو شخصيًّا وتلامذته بالطاعة له والاستماع إليه وحضور دروسه[2].

---

(1) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص219.

(2) مجموعة من المؤلفين، **تاريخ شفاهي انقلاب اسلامي**، ص75.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ هاشم القزوينيّ لم يُفارق الميرزا الأصفهانيّ لحظة واحدة منذ التقائه به وحتى آخر لحظة من عُمره، وكان يشيع فكره وعلمه بين الملأ طيلة سنوات إقامة الميرزا الأصفهانيّ في مشهد، مضافًا إلى أنّه كان يكنّ له احترامًا خاصًّا لإيمانه المعنويّ به وربما كان السبب في ذلك هو حالات المكاشفة التي كان يراها منه إلى جانب منزلته العلمية المرموقة، وهو ما دفع الشيخ القزوينيّ إلى تأييد مقام الميرزا الأصفهانيّ علميًّا وروحيًّا.

ولا يخفى أنّ الشيخ هاشم القزوينيّ نفسه كان عالمًا ومجتهدًا وواحدًا من كبار الشخصيات المعروفة التي تدرّجت في مراتب العلم والفضيلة في مدينة مشهد ولذلك تحيّر الكثير من العلماء لاحترامه الكبير وتقديره الزائد للميرزا الأصفهانيّ[1].

ويروي أحد الذين كانوا يحضرون دروس الشيخ هاشم القزوينيّ سلوكه وحالته تجاه الميرزا الأصفهانيّ قائلًا: «بعد نَيله للعلوم والمعارف ووصوله إلى تلك الدرجة من الاجتهاد، أحسّ العلامة الراحل بحاجته إلى سراج منير يضيء المجلس برمّته، فكان ذلك السراج هو ناشر علوم آل البيت (ع) والزاهد التّقي، معلّم الأخلاق العلامة المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ، فبعد أن أدرك أستاذنا شخصية هذا العالم الجليل لم يُفارقه طيلة حياته إلّا في فترة الإبعاد بسبب المشاركة في حادثة مسجد (گوهرشاد) والمقاومة ضدّ حكم رضا شاه. وكان الشيخ هاشم القزوينيّ أحد الذين أخذوا تقريرات الميرزا الأصفهانيّ ومنه استقى روح المعارف الإسلامية وبعضًا من العلوم النادرة التي اقتصرت على خواصّ تلاميذه والنخبة فيهم...»[2].

---

(1) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص156.

(2) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص283 ـ 284، نقلًا عن المرحوم غلام رضا قدسي.

وأمّا العامل الآخر الذي أدّى إلى تعزيز ثقة العلماء في مشهد بالمقام العلميّ للميرزا الأصفهانيّ واعترافهم له بمكانته السامية فهو شروعه في إقامة دروس الأصول التي كانت قائمة على الأسس التي أوجدها أستاذه الميرزا النائينيّ الذي يُعدّ من المُجدّدين لعلم الأصول ولم يكن موافقًا لبعض آراء أستاذه الآخوند الخراساني؛ بل كانت له آراؤه الإبداعية الخاصة في هذا العلم والتي كان تلميذه الميرزا الأصفهانيّ أوّل مَن نقل تلك الآراء إلى إيران ممّا أتاح الفرصة لعلماء مشهد بالتعرّف على تلك الآراء[1].

كلّ تلك العوامل وغيرها كان لها الفضل في أن يجلس الميرزا الأصفهانيّ إلى جانب كبار العلماء والمجتهدين من أمثال آية الله الحاج آقا حسين القمّي وآية الله الميرزا محمّد آقازاده (نَجل آية الله الآخوند الخراساني) ويكون في طليعة مدرسي الحوزة العلمية في مشهد. وخلال إقامته في مدينة مشهد والتي استغرقت زهاء (25) سنة، استطاع الميرزا الأصفهانيّ تدريس ثلاثة دورات في الأصول، حيث كانت الدورة الأولى ـ كما هي العادة ـ أطول تلك الدورات، وفي الدورة الثانية طرح الميرزا الأصفهانيّ آراءه الشخصية، بينما خصّص الدورة الثالثة للإشارة إلى أهم القواعد الأصولية بشكل موجز[2].

ويذكر بعض الباحثين أنّ المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ كان من طبقة المراجع في تلك الفترة وكانت له القدرة على المرجعية في الفتوى إلّا أنّه لم يرغب في ذلك[3].

ومن الشخصيات التي حظيت بفرصة دراسة موضوعات الميرزا الأصفهانيّ الأصولية مضافًا إلى الشيخ هاشم القزوينيّ، آية الله السيد

---

(1) المصدر نفسه، ص220 ـ 221.

(2) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص118.

(3) مجموعة من المؤلفين، **تاريخ شفاهي انقلاب اسلامي**، ص76.

صدر الدين الصّدر نَجل أستاذ الميرزا الأصفهانيّ، وقد تصدّى السيد صدر الدين الصّدر لإدارة الأمور في الحوزة العلمية في مدينة قم في السنوات التالية[1]، وكذلك آية الله الشيخ محمّد باقر ملكي الميانجي الذي أقام جلسات دروسه في مدينة قم بعد رحيل أستاذه وهو الذي كان يحظى بمنزلة رفيعة لدى آية الله البروجرديّ، وقد كان آية الله ملكي يحضر دروس الميرزا الأصفهانيّ في مدينة مشهد كذلك ونال منه إجازة الاجتهاد بعد ذلك[2]. مضافًا إلى هذا، أدرك كلّ من آية الله السيد علي السيستانيّ وآية الله الشيخ حسين وحيد الخراساني دروس الميرزا الأصفهانيّ في سنيّ الشباب، وهما الآن في عداد مراجع التقليد لدى الشيعة.

وثمة حكاية سردها آية الله مرواريد تشير إلى مدى اهتمام الميرزا الأصفهانيّ بمسألتَيْ التدريس والدّارسين. يقول آية الله مرواريد: «عندما صدر قانون مَنع رجال الدين من وضع العمامة في عهد رضا خان انتابني الحزن وضمّتني الكآبة لذلك الخبر لأنّني كنتُ شغوفًا بارتداء ثياب رجل الدّين. فذهبتُ إلى منزل أستاذي المرحوم آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ وأنا على تلك الحال، فلمّا لَمحني بعينيه قال لي مُعاتبًا إيّاي بكلّ لطف: أتُراك تظنّ أنّ العمامة هي رمز الإسلام؟! وفي محاولة لمؤاساتي درّس في تلك الليلة من دون عباءة ولا عمامة واكتفى بارتداء عباءة أصفهانية عتيقة!»[3].

ومن بين التأثيرات التي خلّفها الميرزا الأصفهانيّ في حوزة مشهد وأدّت بشكل مباشر إلى اشتهار مدرسته «مدرسة التفكيك»، الهيكل

---

(1) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص224.

(2) مجلة فصلنامه سفينه الفصلية، العدد الأوّل، ص81.

(3) توفّي آية الله مرواريد ـ الذي كان واحدًا من أبرز الشخصيات الأخلاقية والعلمية في حوزة مشهد ـ عام (1383هـ/ 1963م)، وكان له من العُمر ستة وتسعين سنة. (**مرواريد علم وعمل**، ص 41).

التنظيميّ الذي طرحه الأصفهانيّ في مبادئ أصول العقائد ونَقله إلى طلبته وتلاميذه، فقد كانت حوزة مشهد قبل ورود الميرزا الأصفهانيّ وهجرته إليها مشهورة للغاية بتدريس الأدب العربي والعلوم الفلسفية فقط ما جعلها فريدة من نوعها بين الحوزات العلمية الأخرى في ذلك الزمان، وكان كلّ من حاجي فاضل الخراساني والشهيدي الرضوي (المعروف بآقا برزگ حكيم) من أشهر أساتذة الفلسفة في القرن الماضي، وكان تدريس العلوم الفلسفية مُقتصرًا على هذيْن العَلَمَيْن الكبيريْن حتى بلغا أرفع المقامات وأعلى الدرجات من الشهرة. وكان الشَهيدي قد نهل من المدارس الفلسفية التي كانت موجودة في طهران ودرس الفلسفة فيها لدى أساتذة كبار في مدرسة (دار العلم) في عهد ناصر الدين الشاه من أمثال الميرزا أبي الحسن جلوه والميرزا حسن الكرمانشاهي والميرزا هاشم الأشكوري[1]، وكان مُعظم الأساتذة والفضلاء في مدينة مشهد في ذلك الوقت منهم الباحثين في علم الفلسفة قد درسوا على يَد ذلك الحكيم الجليل. ومع قدوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ إلى مشهد وعرض آرائه التي لم تكن منسجمة مع الآراء الفلسفية والعرفانية في الكثير من الأقسام، حدثت ما يمكن تسميته بالثورة الفكرية في مدينة مشهد ووجد العديد من العلماء الأفاضل في تلك المدينة في ذلك الوقت أنفسهم مضطرّين إلى مواجهة هذا التيّار والتصدّي له؛ بل ودخل بعضهم في جدال وحوار طويليْن مع الميرزا الأصفهانيّ دام أشهرًا للدّفاع عن آرائهم الفلسفية والذّود عنها بكلّ وسيلة[2].

---

(1) منوچهر صدوقى سها، **تاريخ حكما وعرفاى متأخر**، ص352 ـ 354.

(2) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص414، المقطع الأوّل؛ مجلة انديشه حوزه، العدد 19، ص148؛ مجموعة من المؤلفين، **تاريخ شفاهى انقلاب اسلامى**، ص76.

يقول أحد الذين حضروا دروس الميرزا الأصفهانيّ في الفلسفة في باب نقدها وتحليلها: «... كان سماحته مِعارضاً للفلسفة واستطاع تغيير موقف هؤلاء جميعًا إزاءها [ويقصد بهم العلماء البارزين في حوزة مشهد]. لقد كان الميرزا الأصفهانيّ حقًّا رجلًا تقيًّا شريفًا وعالمًا جليلًا، فعندما كان يرغب في الردّ على مسألة فلسفية ما أو إبطالها لم يكن ليفعل ذلك دون مُبرّر أو دليل أو يدعو إلى رفضها وحسب؛ بل كان يتطرّق إلى البحوث الفلسفية بكلّ أقسامها وأجزائها بالتفصيل، ثمّ يلتفت إلى تلاميذه ويقول لهم: أنتم الموجودين هنا كلّكم قرأتم ودرستم الفلسفة، فتأمّلوا كلامي وانظروا ما إذا كنتُ أقول الحقيقة أم لا؟ فإذا وجدتموني مخطئًا فاهدوني سبيل الرشاد ووجّهوني! ثمّ بعد ذلك كان يشير إلى بحث أحد كبار الفلاسفة مثل ملّا صدرا أو ابن رُشد أو ابن سينا، وبعد حصوله على تأييد الحاضرين على ذلك يردّ على البحث أو الموضوع وفقًا للمبادئ العلمية الصحيحة وبالاستناد إلى الأحاديث والروايات الواردة عن الأئمّة (ع) والتي تتعارض مع الفلسفة»[1].

أفكار الميرزا وصداها

أثارت آراء الميرزا مهدي الأصفهاني وأفكاره الاهتمام حتى في نفوس كبار علماء الفلسفة في مدينة مشهد، الأمر الذي دفع الشهيدي إلى إيفاد أحد تلامذته لحضور حلقات الدرس التي كان يقيمها الميرزا الأصفهانيّ ليطلعه بعد ذلك على المواضيع التي يتناولها والتي كان يسمّيها بـ: «المواضيع العرشية»[2]. وكان آية الله الميرزا

---

(1) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص410 ـ 411، نقلًا عن مجلة كيهان فرهنگى، السنة الأولى، العدد 11، شباط 1984م، من أقوال الأستاذ محمّد تقي شريعتي والد الدكتور علي شريعتي.

(2) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص234.

أحمد الكفائي ـ الابن الأصغر للآخوند الخراساني ـ الذي شغل منصب رئاسة الحوزة العلمية في مشهد إداريًا ورسميًا، أحد المهتمّين والمولعين بآراء الميرزا الأصفهانيّ على الرغم من أنّه لم يكن قد دخل مدرسته الفكرية بعد بشكل رسميّ، وقد سرد بعض المراحل الكمالية للأصفهانيّ منها قدرته على التجريد[1].

ومع اتّساع دائرة النظريات العلمية للميرزا الأصفهانيّ وانتشارها على نطاق واسع بدأت الحوزة العلمية في مشهد بفقدان سماتها الفلسفية وأصبح بعض أساتذة تدريس الفلسفة فيها في عِداد الأقليّة، منهم المرحوم الشيخ هادي كدكني والمرحوم الشيخ سيف الله أيسي، واستمرّت هذه الحالة إلى يومنا هذا على الرّغم من مرور أكثر من ستين سنة على رحيل الميرزا الأصفهانيّ.

وأمّا ما تجدر الإشارة إليه حول أسلوب الميرزا الأصفهانيّ في هذا الصّدد فهو أنّه لم يكتف بالابتعاد عن النظام الفكري الفلسفي والعرفاني وحسب؛ بل شرع في وضع هيكل نظامي قائم على أساس الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين (ع)، فكان لهذه الأفكار والآراء العلمية أثرها الواضح في تغيير الفضاء الفلسفيّ في مدينة مشهد عمومًا.

هذا، وما زالت مُعظم الآثار العلمية للميرزا الأصفهانيّ على شكل مخطوطات ولم تتبنَّ أيّ جهة طبعها أو نشرها حتى الآن. وتضمّ مكتبة الحضرة الرضوية المقدّسة مجموعة من تلك المؤلّفات بما فيها تقريراته التي كتبها آية الله الشيخ محمود الحلبيّ الخراساني وصححها الميرزا الأصفهاني نفسه ونقّحها. وذكر مؤلّف كتاب «مكتب تفكيك» أنّ الرجوع إلى مؤلّفات الميرزا الأصفهانيّ ومطالعتها

(1) المصدر نفسه، ص412، المقطع الأوّل.

من شأنه أن يساعد على الإلمام بمبادئه الفكرية وأنّ هذا الأمر يُعدّ ضروريًّا حتى قبل مطالعة آثار تلاميذه ووجوب مطابقة كلّ ما يُنسَب إلى الميرزا الأصفهانيّ مع ما ورد في تلك الآثار[1].

ويُذكَر أنّ الميرزا الأصفهانيّ الذي خلّفت أعماله وأساليبه تأثيرًا كبيرًا في حوزة مشهد منذ دخوله إليها واختيارها مسكنًا ومُقامًا له، قد رحل عن هذه الدنيا في يوم الخميس المصادف التاسع عشر من ذي الحجّة سنة (1365هـ)، ووُرِيَ جثمانه الثرى في تلك المدينة المقدّسة أيضًا. وحول وفاة الميرزا الأصفهانيّ قال بعضهم إنّه وفي آخر حالة تجرّد حصلت له دعا الله سبحانه أن يُسرّع وفاته وانتقاله إلى العالم الآخر، وبعد وقت قصير نال الميرزا ما طلبه من ربّه تاركًا دار الفناء متوجّهًا إلى دار القرار[2]، وشُيِّعت جنازته في مشهد ببهاء وجلال لا نظير لهما. وبعد أن أنهى آية الله السيد يونس الأردبيليّ إقامة صلاة الميّت على روحه الطاهرة أُدرج في قبره في دار الضيافة الكائن في الحرم الرضويّ الشريف، ثمّ شرع آية الله الأردبيليّ الذي بدا متأثّرًا للغاية بوفاة الميرزا الأصفهاني، في سرد حادثة للحاضرين وقعت للميرزا اضطرّته إلى استدعائه إلى العراق ورجوعه إلى مدينة مشهد ثانية. وبعد مرور فترة على وفاة الميرزا الأصفهانيّ عُثر على مسوّدة مكتوبة بخطّ يَده يتنبّأ فيها بتاريخ وفاته وذلك قبل 19 عامًا تقريبًا.

الرؤية التربويّة

ذكرنا عند شرحنا الأسلوب السلوكيّ للميرزا مهدي الأصفهانيّ تمسّكه الكامل بالشريعة السّمحاء بدءًا من العقائد العامّة وانتهاءً

(1) المصدر نفسه، ص224.

(2) محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، ج7، ص115.

بأصغر الأحكام العبادية، وكان ذلك هو الشكل العامّ للسلوك الذي كان الميرزا يتمنّاه ويدعو إليه، إلّا أنّ عنصر الاعتقاد والتوسّل واللجوء إلى الإمام صاحب العصر والزّمان (ع) باعتباره حجّة الله على خلقه كان له مكانته الخاصة عند الميرزا الأصفهانيّ، مُعتبرًا أنّ كلّ ما سواه يُمثّل جزءًا من هذا الكلّ. وللدخول في تفاصيل هذه الخصوصية الأساس ينبغي إلقاء نظرة عابرة إلى مسيرة هذا السلوك والفكر لدى أساتذة الميرزا الأصفهانيّ لكي ندرك الأهميّة التاريخية لهذه المسألة لدى الشيعة في الوقت الحاضر، وكما أشرنا فإنّ أوّل أستاذ كان له تأثيره الخاصّ على الميرزا الأصفهانيّ هو آية الله السيد إسماعيل الصّدر الذي كان ينتمي إلى مدرسة سامرّاء من الناحية العلمية والعملية. وقبل ورود آية الله السيّد الميرزا محمّد حسن الشيرازي وإقامته في مدينة سامراء ـ التي تتشرّف باحتضانها إمامَيْن هماميْن من أئمّة الشيعة الطاهرين (ع) وهما الإمام الهادي والإمام الحسن العسكريّ (ع)، مضافًا إلى مكان غيبة صاحب الزّمان الإمام المهديّ (ع) ـ، لم تكن هذه المدينة سوى قرية صغيرة يتألّف مُعظم سكانها من السنّة. وبعد تشرّف الميرزا الشيرازي بالدخول إليها سنة (1291هـ/ 1874م) تغيّر حالها وانقلبت هيأتها بشكل كبير ممّا شجّع الكثير من الشيعة إلى الهجرة إليها والإقامة والسكنى فيها وساهموا جميعًا في إعادة بنائها وإعمارها بما يليق بإمامَيْها الطاهريْن. وبسبب وجود الميرزا الشيرازي ـ الذي يُعدّ من أبرز تلاميذ الشيخ الأنصاريّ ـ في مدينة سامرّاء تمّ تأسيس حوزة علمية عظيمة الشأن فيها خلّفت آثارًا علمية وأخلاقية في العالم الشيعيّ ما يستوجب بحقّ تسميتها بـ: «مدرسة سامرّاء».

لكنّ ما يهمّنا الإشارة إليه في هذه المقالة هو البُعد التربويّ لتلك المدرسة؛ إذ إنّ مجرّد الإقامة في مدينة سامرّاء باعتبارها مسقط رأس

الإمام المهديّ (ع) كان في الواقع سببًا كافيًا للشيعة القاطنين فيها من أجل التوسّل واللجوء إلى مقام ذلك الإمام الهمام (ع). مضافًا إلى هذا، فقد بذل الميرزا الشيرازي، لكونه صدر تلك الحوزة العلمية إلى جانب كبار العلماء من أمثال الآخوند ملّا فتحعلي سلطان آبادي والحاج الميرزا حسين النوري، بذل كلّ جهوده من أجل أن يهتمّ الشيعة بمرقد إمامهم العظيم حيث اعتبر مُعظم الباحثين أنّ من الخصائص التي تميّز بها مؤسسو مدرسة سامرّاء هو اهتمامهم الكبير بالساحة المهدوية المقدّسة[1]. ولحُسن الحظّ أدّت تلك الجهود والمساعي التي كان الميرزا الشيرازي وجماعته يُمثّلون أوّل مَن دعا إليها، أدّت إلى تشجيع الكثيرين إلى تأليف العديد من الأسفار حول المهدوية الشيعية وذلك خلال القرن الرابع عشر الهجريّ حيث اعتبرها بعضٌ أفضل ما أُلّف من الكُتب في هذا المجال في القرون الماضية. ومن أشهر تلك الكُتب والرسائل: رسائل «النجم الثاقب» و«جنة المأوى» و«كشف الأستار» للمحدّث الكبير الحاج الميرزا حسين النوري، و«الحقّ المبين» للشيخ أحمد الشاهرودي، و«إلزام الناصب» للشيخ علي الحائري، و«تكاليف الأنام» لصدر الإسلام الهمدانيّ وغيرها من الكُتب والرسائل الأخرى[2].

هذا، وكان الميرزا مهدي الأصفهاني قد تربّى ونشأ من الناحية العلمية على يَد آية الله السيد إسماعيل الصّدر الذي ترعرع هو نفسه داخل تلك المدرسة العلمية في المجالين الفقهيّ والأخلاقيّ؛ بل وكان يُعتبر أحد أركانها كذلك، ولهذا لا يشكّ كاتب هذه المقالة في أنّ كلّ تلك الخصائص والمزايا المهمّة كانت قد انتقلت من

(1) **تاريخ علمي واجتماعي اصفهان**، مصدر سابق، ج3، ص355.

(2) المصدر نفسه، ص356 ـ 357.

الأستاذ الكبير إلى تلميذه اللامع الميرزا الأصفهانيّ. وجاء على لسان بعض الذين عاصروا الميرزا الأصفهانيّ قولهم: لقد كان له الفضل الكبير في توجيه الطلبة إلى معارف آل البيت (ع) لا سيّما مولانا إمام العصر والزمان (ع)[1].

وحول شخصيّة الميرزا مهدي الأصفهانيّ قال آخرون: كان المرحوم الأصفهانيّ يهتمّ كثيرًا بالمعنويّات ويشجّع طلبته على التعبّد والتهجّد، مُبتعدًا بذلك عن الرّياء والتكبّر في معاشرته وتعامله مع الطلاب، وكان يواظب على الحضور في المدرسة في أيّام التدريس وغيرها. وأذكر أنّه كان غالبًا ما يأتي ويجلس في غرفة من غُرف مدرسة «نواب» جامعًا بعض الطلبة حوله ليذكّرهم بمناقب مولاهم إمام العصر والزّمان (ع). لقد كانت حركاته وسكناته تُكسب الحوزة المعنويات التي كانت تحتاج إليها[2].

واكتسب تلاميذ الميرزا الأصفهانيّ عنه كلّ صفاته وكان بعضهم يجتهد في تنبيه الشيعة وتوجيههم إلى مناقب الإمام (ع) وسيرته العطرة كلّما سنحت لهم الفرصة بذلك[3].

دروس الميرزا مهدي الأصفهانيّ

1 ـ أصول النائينيّ

بعد قدومه إلى مدينة مشهد عمد الميرزا الأصفهانيّ إلى تدريس أصول الفقه في الحوزة العلمية هناك ونَقد وبحث في نظريات الميرزا النائينيّ الذي كان الأصفهانيّ أوّل تلميذ له حيث ألمّ إلمامًا كاملًا

(1) مجلة انديشه حوزه، العدد 19، ص159، آية الله محمّد واعظ زاده الخراساني.

(2) مجموعة من المؤلفين، **تاريخ شفاهي انقلاب اسلامي**، ص76 ـ 77.

(3) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، ص291.

بأفكار أستاذه ومُجمل آرائه ونظريّاته، واتّسمت الدروس التي ألقاها الميرزا الأصفهانيّ في الحوزة العلمية بمشهد بطابع خاصّ وازدهرت بشكل متسارع واستمرّت تلك الدروس سنوات مديدة.

2 ـ المعارف

درّس الميرزا مهدي الأصفهانيّ في تلك الفترة كذلك المبادئ والأصول القرآنية الصرفة في المعارف وأصول العقائد.

3 ـ أصول آل الرّسول (ص)

مضافًا إلى تدريسه الأصول على منهج أستاذه النائينيّ بشكل تفصيليّ، أعدّ الميرزا الأصفهانيّ دورة مكثّفة في الأصول لنخبة من طلاب الحوزة العلمية في مشهد عُرفت باسم «أصول آل الرّسول»، وقد خلت تلك الدورة التي استمرّت زهاء سنتيْن من أيّ بحوث إضافية أو مكرّرة واقتصرت على بيان الأصول الرئيسة.

تلاميذ الميرزا الأصفهانيّ

1 ـ السيد حسين الحائري الكرمانشاهي (المتوفّى حوالي سنة 1364هـ/ 1945م).

2 ـ السيد صدر الدين الصدر (المتوفّى سنة 1373هـ/ 1954م)[1].

3 ـ الشيخ مجتبى القزوينيّ الخراساني (المتوفّى حوالي سنة 1346هـ/ 1927م)[2].

---

(1) حول سيرته الذاتية انظر كتاب: **ستارگان حرم**، ج3، ص 205؛ وكتاب **آثار الحجّة**.

(2) انظر سيرة حياته في هذا الكتاب: **گلشن أبرار**.

4 ـ الشيخ هاشم القزوينيّ (المتوفّى سنة 1339هـ/ 1921م)[1].

5 ـ الميرزا علي أكبر نوقانيّ (المتوفّى سنة 1370هـ/ 1951م)[2].

6 ـ الشيخ حسين وحيد الخراساني (دام ظلّه).

7 ـ الشيخ غلام حسين محامي بادكوبه‌اى (المتوفّى سنة 1954م).

8 ـ الشيخ محمّد كاظم مهدوي الدامغانيّ (المتوفّى سنة 1981م).

9 ـ الشيخ محمّد حسن البروجرديّ (المتوفّى سنة 1950م).

10ـ الشيخ هادي روحاني المازندرانيّ (المتوفّى سنة 1999م).

11ـ الشيخ زين العابدين غيائي تنكابني (المتوفّى سنة 1957م).

12ـ السيد علي الشاهروديّ.

13ـ الشيخ علي المحدّث الخراساني (المتوفّى سنة 1370هـ/ 1951م)[3].

14ـ الشيخ علي نمازي الشاهروديّ (المتوفّى سنة 1985م).

15ـ السيد محمّد باقر النجفيّ (المتوفّى سنة 1987م).

16ـ الأستاذ محمّد تقي شريعتي مزيناني (المتوفّى سنة 1987م)[4].

17ـ الميرزا جواد آقا الطهراني (المتوفّى سنة 1987م)[5].

---

(1) يمكنك مراجعة السيرة الذاتية لهذا العالم الجليل في مجلة (نگاه حوزه)، العدد 5، سنة 1995م.

(2) وردت سيرة حياة هذا العالم المربّي والقدير في مجلة (نگاه حوزه)، العدد 5، لسنة 1996م.

(3) وهو مؤلّف كتاب: **خورشيد تابان در توحيد قرآن**.

(4) وهو والد الدكتور علي شريعتي.

(5) انظر سيرة حياته في هذا الكتاب: **گلشن أبرار**، ج3. وُلد الميرزا جواد في =

18ـ الشيخ عبد الله واعظ اليزدي (المتوفّى سنة 1992م)[1].

19ـ الشيخ محمّد رضا محقّق الطهراني (المتوفّى سنة 1994م).

20ـ الشيخ محمّد باقر محسني الملايري (المتوفّى سنة 1995م).

21ـ الشيخ محمود حلبي الخراساني (المتوفّى سنة 1997م).

22ـ الشيخ حسن علي مرواريد (دام ظلّه).

23ـ الشيخ محمّد باقر ملكي ميانئي (المتوفّى سنة 1998م)[2].

24ـ الشيخ عبد النبيّ كُجوري (المتوفّى سنة 1419هـ/ 1998م)[3].

25ـ الشيخ علي أكبر صدر زاده الدامغاني.

26ـ السيد علي رضا قدّوسي.

27ـ الشيخ إسماعيل مُعتمد الخراساني.

آثاره

1 ـ **مجموعة التقريرات**: وتشمل هذه التقريرات بحوث مهمّة في أصول الفقه وأصول العقائد والمعارف القرآنية، وتُعتبر النسخة

= العاصمة طهران سنة (1904م) في أسرة عُرفت بالتديّن والتقوى، ودرس في مدينة قم والنّجف الأشرف ومشهد المقدّسة لدى كلّ من الميرزا مهدي الأصفهانيّ والحاج الشيخ مجتبى القزويني وأساتذة آخرين في الحوزة العلمية. من أهمّ كُتبه ومؤلّفاته: 1 ـ **ميزان المطالب**؛ 2 ـ **آيين زندگى ودرسهاى أخلاق اسلامى**؛ 3 ـ **فلسفه بشرى واسلامى**؛ 4 ـ **عارف وصوفى چه مى گويد؟**؛ 5 ـ **بهائى چه مى گويد؟**؛ 6 ـ **بررسى بيرامون اسلام**.

(1) وهو أحد الوعّاظ المعروفين في مدينة مشهد المقدّسة ومؤلّف كتاب «**معارف القرآن**».

(2) انظر سيرته الذاتية في كتاب: **ستارگان حرم**، ج6، ص 99.

(3) وردت سيرته في مجلة (نگاه حوزه)، الأعداد 45 ـ 46 ـ 47، ص 126.

المُصحّحة من قِبل الميرزا الأصفهانيّ من أهمّ النّسخ الموجودة لهذه التقريرات[1].

2 ـ **معراج القُرب**: (أو: غاية المُنى ومعراج القُرب واللّقاء)، وهو من الآثار القيّمة والبنّاءة للميرزا مهدي الأصفهانيّ حول الصلاة.

3 ـ **وجه إعجاز القرآن**: مؤلَّف قيّم آخر يضمّ أجود التعاليم التي كتبها الميرزا الأصفهانيّ في التأكيد على مسألة علّة إعجاز القرآن الكريم، ويغلب عليه بيان الجانب العلمي للقرآن الكريم في معرفة حقائق الوجود وحداثة العلوم القرآنية وكذلك التركيز على كون القرآن الكريم ليس من سنخ المفاهيم والمعقولات التي يعرفها البشر.

4 ـ **معارف القرآن**: وهو في أصول العقائد.

5 ـ **أبواب الهدى**: يُعدّ هذا الكتاب خلاصة لكتاب «معارف القرآن» المُشار إليه.

6 ـ **مصباح الهدى**: في أصول الفقه.

7 ـ **المواهب السنيّة في بيان المعاريض والتورية في كلمات الأئمّة (ع) لاستنباط الأحكام الشرعية**: في أسلوب استنباط الأحكام.

8 ـ **إبطال معارف اليونان**: في الفلسفة النّقدية[2].

---

(1) تشتمل تقريرات الميرزا الأصفهانيّ على خمسة مجلّدات لم تُطبَع حتى الآن مع الأسف.

(2) أصبحت الحاجة في الوقت الحاضر ملحّة في ضرورة نَقد الفلسفة بسبب التخلّف الفكري الحاصل، وقد انتبه بعض الأساتذة الأفاضل المختصين في علم الفلسفة إلى هذه المسألة لكن ليس بالشكل المطلوب. (انظر: كتاب **خردنامه صدرا**).

9 ـ كتاب القضاء والقدر.

10ـ رسالة في الكُرّ.

11ـ معرفة العوالم.

وفاته

بعد أن قضى الميرزا مهدي الأصفهانيّ (الخراساني) عمره الجليل في العبادة وطلب العلم وبذل ما استطاع من جهود في سبيل إشاعة العلوم القرآنية الأصيلة في ظلّ أنفاس الإمام المهدي (ع) وعناياته، أعدّ نفسه وهيّأ مؤونته للسفر إلى الآخرة، وقد كتب وصيّته قبل وفاته بأسبوع وأدّى الأمانات إلى أصحابها. وفي يوم الخميس الذي سبق وفاته وقبل ذهابه إلى حمّام (المقبرة) الذي كان قريبًا من منزله، ودّع جميع أفراد أسرته وأهله وطلب منهم أن يغفروا له ويسامحوه وذهب بعدها إلى الحمّام فاغتسل؛ ولمّا استعدّ ليرتدي ملابسه أُصيب بالسكتة عند خزانة الملابس ووافته المنيّة في أواخر ذي الحجّة من عام (1365هـ/ 1945م) ليدخل مرفوع الرّأس إلى عالم الملكوت الأعلى.

وأُرجئ التشييع إلى صباح يوم الجمعة حيث تمّ تشييعه بأبهى صورة وحملت جنازته إلى الصحن الشريف للإمام الرّضا (ع)، وُوري جسده الطاهر الثرى في (دار الضيافة) بعد أداء صلاة الميّت عليه.

الميرزا الأصفهاني ومنهجية التفكير الديني

عبد الحميد الأبطحيّ[1]

المقدّمة

منذ بضع سنوات انصبّ اهتمام الرأي العام والنخب على دراسة التراث العلميّ للمرحوم آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ (1303 ـ 1365هـ/ 1886 ـ 1946م) تحت شعار «مدرسة التفكيك»[2]، وتشير مراجعة سريعة لمجموعة الانتقادات المنشورة إلى

---

(1) دكتوراه في فلسفة الدين.

(2) الأستاذ محمّد رضا حكيمي هو المبتكر والناشر لهذا العنوان من خلال مقالة نُشرت في مجلة (كيهان فرهنگى)، ثمّ نشر رسالة خاصّة تحت العنوان نفسه مُثيرًا بذلك بحثًا مفصّلًا في المحافل العلمية. ويشير التدقيق في بحوث الأستاذ حكيمي إلى أنّه يعتقد أنّ مدرسة التفكيك تشمل كلّ آراء الميرزا مهدي الأصفهانيّ وأنّه =

أنّ بعض المهتمّين وأصحاب الرّأي في الحكمة الفلسفية قد تعجّلوا في إصدار أحكامهم من خلال وصفهم المدرسة المذكورة بأنّها تناقض العقل وأنّها تدعو إلى الجمود وتميل إلى النزعة الأخبارية وأنّها قريبة من الأشعرية وما شابه ذلك من الصفات الأخرى[1][2].

= بالإمكان تصنيف أولئك الذين يفصلون الفكر الدينيّ عن الفكر الفلسفيّ والعرفاني وبقيّة العلوم البشرية ولا يرون حاجة الفكر الدينيّ إلى تلك العلوم، قائلين إنّ إدراك المعارف الدينية الأصيلة لا يلزمه وساطة فلسفية أو بشرية، بالإمكان تصنيفهم ضمن إطار المدرسة التفكيكية؛ لكنّ المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ أضحى في الوقت الحاضر الرائد الأوّل لمدرسة التفكيك خاصّة في الأوساط العلمية. (انظر على سبيل المثال: حسين مظفري، **بنيان مرصوص**، مركز منشورات مؤسسة الإمام الخميني، قم، 2006م، ص35).

(1) وصف محمد الموسوي المدرسة التفكيكية بأنّها تتناقض مع العقل. (انظر: محمد الموسوي، **آئين وانديشه**، منشورات حكمت، طهران، 2003م، ص6 ـ 152؛ وانظر: محمد هادي معرفت، «**عقلانيت دينى**»، مجلة انديشه حوزه 19، 1999م، ص23 ـ 24؛ واعظ زاده الخراساني، **نقد مكتب تفكيك**، مجلة انديشه حوزه 19، خاصة بمدرسة التفكيك، 1999م، ص159؛ جعفر السبحاني، **كيهان انديشه**، العدد 54، ص182، وقد قال: «وهم الذين وصفوا المدرسة المذكورة بالجمود»؛ يونس أدياني، **تفكيك از نگاهى ديگر**، منشورات انديشه حوزه 19، خاصّ بمدرسة التفكيك، 1999م، ص169؛ سعيد رحيميان، «**علامه طباطبايى ومكتب تفكيك**»، مجلة كيهان انديشه، العددان 53 و54، 1994م، ص84؛ عباس مرتضوي، **علم وعقل از ديدگاه مكتب تفكيك**، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، قم، 2002م، ص200، وقد قال: «وهؤلاء وصفوا المدرسة التفكيكية بالإخبارية»؛ رضا حقپناه، **حكمت شيعى**، مجلة انديشه حوزه 19، خاصة بمدرسة التفكيك، 1999م، ص34؛ غلام حسين إبراهيمي ديناني، **ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام**، منشورات طرح نو، طهران، 2002م، ج2، ص425، قال: «وهم الذين وصفوا المدرسة التفكيكية بالأشعرية».

(2) لا شكّ في أنّ هذا النوع من الأحكام المسبقة لا يخلو من بعض الأهداف والعوامل النفسية والاجتماعية حيث يلزمنا وقت أطول للردّ عليها جميعًا، ويبدو =

لكن، ومع مراجعة مؤلّفات المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ والتقريرات التي وصلتنا عنه حول بحوثه، يمكننا ملاحظة أنّها لا تناقض العقل ولا تمتّ إلى الجمود بصلة؛ بل لقد أشار الميرزا الأصفهانيّ نفسه في العديد من المواضع إلى العقل الذي اعتبره الحجّة الإلهية الذاتية، والأكثر من ذلك هو تصريحه بأنّ حجيّة أيّ حجّة تقوم على العقل[1]. ويبدو أنّ السبب الذي دفع الموالين للفلسفة الإسلامية إلى إطلاق تلك الصفات على المرحوم الميرزا الأصفهانيّ هو مخالفة هذا الأخير الصريحة والجادّة للمبادئ

= أنّ ردّ الفعل العنيف نسبيًّا هذا سببه المواقف الصريحة والاعتراضات الواضحة للمرحوم الميرزا الأصفهانيّ على دعاوى الفلاسفة المُبالغ فيها من أنّ السبيل الوحيد لفهم الدين وإدراكه هي الفلسفة، وأنّ الحكمة في لسان الآيات والأخبار تعادل الحكمة الاصطلاحية أو الفلسفة، مُعتبرين ذلك مصداقًا لِما يدّعوه ومصرّحين بأنّ تعلّم الفلسفة يُمثّل التشبّه بالله. إلّا أنّ الفقهاء والمحدثين لم يقصّروا في انتقاد تلك الادّعاءات على لسان الفلاسفة والهالة المقدّسة التي أحاطوا بها الفلسفة خاصّة حكمة ملّا صدرا. وللتعرّف على بعض المصادر والشخصيات التي انتقدت فلسفة ملّا صدرا، انظر: المقالة البحثية للأستاذ هادي مكارم المنشورة في العدد الخاصّ للمؤتمر العالمي لتكريم الحكيم صدر المتألهين، (هادي مكارم، **خرده گيران بر حكمت متعاليه ومنتقدان صدر المتألهين**، مجلة الحوزة، العدد 93، أغسطس (آب)، 1999م، ص208 ـ 366).

وتجدر الإشارة إلى أنّ الجديد في آراء المرحوم الميرزا الأصفهانيّ أنها تُمثّل تصوّرًا شاملًا نسبيًّا قدّمه بشكل مدرسة فكرية قائمة على أساس المعايير النقلية تتعارض في معظم جوانبها مع حكمة ملّا صدرا وعرفان ابن عربي؛ ولذلك يبدو أنّ ما أزعج أهل الحكمة وأثار حفيظتهم يكمن في قوّة الآراء المعرفية التي طرحها الميرزا الأصفهانيّ وجدّيتها والتي اتّخذت من الآيات والروايات سندًا لها وأساسًا لتنظيمها وترتيبها.

(1) للتعرّف على آراء الميرزا مهدي الأصفهانيّ في باب العقل بشكل أوسع، انظر: سيد محمّد بني هاشمي، **عقل از ديدگاه ميرزاى اصفهانى**، الفصل 9 من كتاب: **سرچشمه حكمت**، منشورات نبأ، 2009م.

والأصول الفلسفية الإسلامية (البشرية)، فبمراجعة آثار الميرزا الأصفهانيّ يتبيّن لنا أنّ تفسيره للعقل والطريقة المُثلى لاستخدامه يختلف عمّا طرحه الفلاسفة، حيث اعتبر الأصفهانيّ أنّ الآراء التي قدّمها الفلاسفة إنّما هي نتاج العقل الاصطلاحيّ وأنّ النتائج التي يمكن أن تصدر عن العقل الفطريّ والنوريّ قد تكون مختلفة تمامًا[1].

وما نودّ طرحه ومناقشته في هذه المقالة يتعلّق بشكل خاصّ بأسلوب التفكير والتعقّل في المدرسة المعرفية للميرزا مهدي الأصفهانيّ حيث بذل كاتب هذه المقالة أقصى جهوده لتقديم صورة واقعية عن منهجية التفكير في المدرسة المذكورة. ولبيان أهمية هذا الموضوع وضرورته تكفينا الإشارة إلى أنّ الدراسات المنهجية في أيّ مدرسة ثمّ تحليل عملية إنتاج الفكر وبيانها في أيّ نظام معرفيّ وفكريّ يمثّل أحد أفضل السُّبُل للتعرّف إلى تلك المدرسة وبالتالي تحديد الاختلافات وتعيين الفروق الأساس بالمقارنة مع الأنظمة المعرفية المنافسة لها، ثمّ تقديم التصوّر الصحيح والكامل عن تلك المدرسة لجميع المهتمّين والناقدين على حدّ سواء[2].

---

(1) كتب أحد الناقدين قائلًا: «ورغم ذلك كلّه لا بدّ من اتّباع الإنصاف والقول إنّ علماء مدرسة التفكيك ناقشوا بعض المسائل بأسلوب ومنهجية خاصّة وقد برعوا في ذلك بحقّ حيث يعود هذا إلى تعاملهم مع روايات آل البيت (ع) وتمرّسهم فيها. ديناني، **ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام**، مصدر سابق، ج3، ص422.

(2) يرى كاتب المقالة أنّه لا بدّ من اعتبار البحوث المنهجية ضرورة مُلحّة من أجل فهم وإدراك الفرق بدقّة بين الفكر المعرفيّ للميرزا مهدي الأصفهانيّ من جهة وبين الفكر الفلسفيّ والعرفانيّ، وكذلك الفرق بين مدرسة الأصفهانيّ والفكر الإخباريّ أو الأشعريّ أو الكلاميّ وبين البحوث المنهجية الأخرى، وفي غير الحالة هذه فإنّ وجود بعض المسائل والقضايا المتشابهة في المدارس الفكرية الأخرى لا يمثّل بحدّ ذاته دليلًا على تشابه المدرستيْن أو اقتباس إحداهما من الأخرى.

1 ـ بيان الموضوع وطريقة البحث

لمّا كان بالإمكان بحث العقل ودراسته عَبر أبعاد وزوايا مختلفة فيجدر بنا أوّلًا تحديد هدف البحث في هذه المقالة بُغية إبقاء القارئ الكريم ضمن تلك الحدود:

أ ـ الاهتمام بالحيثية المعرفية بدلًا من الحيثية الوجودية

في ما يتعلّق بماهية العقل فإنّ المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ يرى أنّ العقل هو جوهر نورانيّ بالذات ومجرّد يهبه الله سبحانه للإنسان ليجعل منه مخلوقًا عاقلًا، وأمّا الفلاسفة فيعتبرون العقل الإنساني مرتبة من مراتب النّفس، أمّا تحقّقه فيكون بخروجه من القوّة إلى الفعل، وهذا لا ينسجم مع واقع الأمر كما هو واضح[1]. والجدير بالذكر أنّ أبعاد هذا الموضوع ومسألة اتّحاد العقل والعاقل والمعقول التي يرفضها الميرزا الأصفهانيّ، وكذلك موضوع مقارنة نور العقل مع العقل الأوّل (الصادر الأوّل) في النظام الفلسفيّ تتعلّق بالأبعاد الوجودية وبحوث الخلق، وهو موضوع خارج عن نطاق مقالتنا هذه التي تحاول التركيز على موضوع البحث في الأبعاد التطبيقية للعقل وكيفية الوصول إلى المعرفة بواسطته ومقدار موثوقية تلك المعارف العقلية.

ب ـ استئناف البحث ضمن إطار الإثبات لا الثبوت

إنّ المقصود بالجانب الثبوتيّ للعلم هو التعريف والادّعاء، أي: ما هو الوضع الذي يجب على العلم اتّخاذه وما هي الموضوعات التي ينبغي أن يشتمل عليها وما هو مقدار الموثوقية اللازمة لمضمونه

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، طبعة السيد محمد باقر النجفي اليزدي، لا تا، ص14 و68.

وفقًا للمبادئ والأساليب المُدّعاة؟ وأمّا المقصود بالجانب الإثباتيّ لأيّ علم فهو الهوية التاريخية ومسيرة تحقّقه وتكوينه في المجتمع العلميّ والمختصّين بذلك العلم والتي تشمل فروع ذلك العلم وأقسامه، مضافًا إلى نسبة الاختلافات في الأسلوب التي تمكّن العلماء من مقابلة مبدإ ذلك العلم أو مضمونه مع العلم نفسه.

ولا يخفى أنّ تقييم موثوقية علم ما في مقام الثبوت يكون مشروطًا بافتراض تحقّق الادّعاءات والتعاريف المطروحة في مبادئ العلم، في حين أنّ التقييم في مقام الإثبات يأخذ بالاعتبار النتائج التاريخية الموجودة لذلك العلم في كُتب العلماء وآرائهم، وفي هذه الحالة لا يمكن تجاهل وجود التناقضات والاختلافات.

وإذا قرّرنا بحث موضوع العقل والتعقّل في مقام الثبوت ونفس الأمر[1] فإنّه لا مجال لفرض الخطإ في المعرفة العقلية، فقد يُقال في الفكر الفلسفيّ مثلًا إنّ علم المنطق هو مجموعة قواعد يحول الالتزام بها دون الوقوع في الخطإ؛ وعليه، فإنّ نتائج البراهين العقلية ستكون يقينية ومُعتبرة كذلك إذا ما تمكّنت تلك البراهين من إيجاد نظام ما بالمقدّمات اليقينية، وحتى إذا اعتبرنا أنّ هذا الكلام صحيح في مقام الفرض والتعريف[2]، فإنّ هذه القواعد التي هي موضوع هذه المقالة لن تكون خالية من بعض الأخطاء في مقام الإثبات والعمل وسنقع لا محالة في حبائل خطإ التفكير والتعقّل بشهادة الوجدان الشخصيّ والتجارب التاريخية.

---

(1) تشير عبارة: «مقام نفس الأمر» هنا إلى ما هو أشمل من الواقعية، أي أنّ (نفس الأمر) المتعلّق بالعقل يمكن تعريفه بشكل خاصّ في كلّ مدرسة ولذلك أصبح هذا المقام نفسه موضع الخلاف.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ كان قد شكّك أساسًا في إمكانية أن يكون البرهان قادرًا على إيجاد المعرفة وتوليدها.

على أيّ حال، سنحاول في هذه المقالة التركيز على هذا الخطإ الإنسانيّ الشائع بشكل جادّ ودراسة الآثار المعرفية له.

ج ـ الفرق بين التعقّل المضبوط والتفلسف البرهانيّ

النقطة الأخرى هي أنّ جميع أفراد البشر وبشكل تقليديّ يستعينون بالعقل بصورة تكوينية؛ ولهذا، فإنّ المفهوم العامّ للتعقّل لا يقتصر على مدرسة مُعيّنة دون أخرى أو نظام معرفيّ دون آخر، وعندما يسمّي الفلاسفة العلوم المتعلّقة باختصاصاتهم بـ(العلوم العقلية) فإنّهم لا يقصدون اقتصار العقل والتعقّل على الفلاسفة والمناطقة، فثمة الكثير من الرجال والنساء العاديين يستخدمون بعض الاستدلالات المنطقية البسيطة وهي استدلالات ليست صادرة عن أذهان أو عقول ترعرعت داخل نظام معرفيّ فلسفيّ أو منطقيّ؛ بل هي نابعة عن العقول الفطرية والطبيعية لأولئك الأفراد، وتلك الاستدلالات ليست فلسفية وأصحابها ليسوا بفلاسفة. وإذا اعتبرنا هذا المستوى البسيط والابتدائيّ والبديهيّ للاستدلال فلسفة أو منطقًا فإنّ الضرورة تحتّم علينا إذًا تسميتهم جميعًا بالفلاسفة، وإذا علمنا أنّ موضع الخلاف في الفلسفة يتعلّق بالمستويات الأعلى من هذين العِلميْن ففي هذه الحالة يمكننا القول إنّه ليس من الضروريّ أن يؤدي كلّ تعقّل مُنضبط ذي منهجية إلى إيجاد نظام برهانيّ ومنظومة معرفية للفلاسفة، أو اعتبار الفلسفة منشأ أيّ شبهة أو خطإ في نظامها الفكريّ[1].

ويُبدي بعض المدافعين عن الفلسفة والمنطق تعجّبهم من

---

(1) توجد بعض الإشارات والتنبيهات الهامّة حول هذا الباب في كتاب: مهدي نصيري، **فلسفه از منظر قرآن وعترت**، كتاب الصبح، طهران، 2007م، القسم التاسع.

المُعترضين عليهم لأنّهم يعتبرون أنّ طريق الفلسفة هو الأسلوب الفطريّ والبديهيّ مدّعين أنّ مخالفة الفلسفة أو الاعتراض عليها ليست ممكنة إلّا باستخدام المنطق، ويطالبون أتباع المدرسة التفكيكية بالتعريف والتمهيد لكلامهم ليبيّنوا معايير وثاقة ذلك الكلام الغريب عن المنطق[1].

ومن الواضح أنّ هذا النوع من المواجهة مع معارضي الفلسفة هو من قبيل تبسيط البحث والغفلة عن النقطة الأساس في الخلاف، وهذا يشبه إلى حدّ كبير ما يقوم به عالم الرياضيات مثلًا عند دفاعه عن نظريّته المُعقّدة من اتّهام المعترضين عليه بمخالفتهم العمليات الرياضية الأساس الأربعة، وادّعائه أنّ ما يقوله إنّما هو نتيجة تلك العمليات البسيطة والبديهية وأنّ الاعتراض عليه ومخالفته تعني الاعتراض على المبادئ الرياضية ومخالفتها! أو أن يدّعي هذا العالِم أنّ صحّة نظامه الرياضيّ مَدين لصحّة العمليات الرياضية الأساس الأربعة ويسمّي ذلك بالفطرة بحجّة أنّ أيّ شخص عاديّ يعرف العمليات المذكورة[2].

يتّضح من ذلك أنّ مُنتقدي الفلسفة والمنطق ـ ونشير هنا بالأخصّ إلى المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ ـ لا ينكرون المسائل البديهية إطلاقًا، وأنّ ما يقصدونه تحت عنوان الردّ على الفلسفة والمنطق إنّما هو الأنظمة المعرفية النظرية وغير البديهية

---

(1) انظر: غلام حسين إبراهيمي ديناني، **ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام**، مصدر سابق، ص428.

(2) انظر على سبيل المثال محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، المكتبة الإسلامية، طهران، لا تا، ج5، ص273، بعنوان «كلام في طريق التفكّر الذي يهدي إليه القرآن»؛ وكذلك: عباس مرتضوي، **علم وعقل از ديدگاه مكتب تفكيك**، مصدر سابق، ص195.

المُعقّدة التي عمل القائمون على ذينك العِلميْن على التوسّع فيها واختراع نظام خاصّ بها.

د ـ دور العقل في المعرفة الدينية هو موضع الخلاف الأصليّ

كما أشرنا في ما مضى من هذه المقالة فإنّنا سنتطرّق إلى الأبعاد المنهجية للعلاقة بين العقل والوحي؛ فقد أكّد الفلاسفة في كلامهم وبطرق مختلفة نقطةً مفادها أنّ الأسلوب الصحيح لإدراك معارف الدين والوحي هو فهم الدين وتفسيره من منظار فلسفيّ، أي أنّ بإمكان العقل البرهانيّ والمنطقي فتح الطريق أمام إدراك المعارف الدينية[1] وأنّ المعيار الإثباتيّ في كلّ حالة هو الرجوع إلى البراهين المنطقية، وإذا تعارضت المدلولات الظاهرية للنقل مع مقتضى الاستدلالات المنطقية والفلسفية فعندئذ لا مناص من الاستعانة بالتأويل للحيلولة دون فتح الباب أمام التضاد بين العقل والنقل[2].

يمكننا القول بصراحة إنّ المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ لم يوافق على هذا الأسلوب بل واعتبره منهجًا غير صحيح، وقال إنّنا لا نستطيع تأويل النقل لمصلحة البراهين غير البديهية أبعد من مجال المستقلات والبديهيّات العقلية؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ السؤاليْن

---

(1) إبراهيم خسروشاهي، **«مكتب تفكيك دستخوش تفكيكى ديگر»**، مجلة كتاب نقد، العددان 26 و27، لا تا، ص174 ـ 183؛ رحيميان، **هويت فلسفه اسلامى**، ص252 ـ 253؛ أشار المصدر الأخير إلى بعض المراجع حول هذه الفكرة المعرفية.

(2) غلام حسين إبراهيمي ديناني، **ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام**، مصدر سابق، ص420 ـ 422؛ انظر أيضًا: محمّد رضا إرشادي نيا، **نقد وبررسى نظريه تفكيك**، منشورات بوستان كتاب، قم، 2003م، ص110 ـ 112؛ محمد الموسوي، **آئين وانديشه**، مصدر سابق، ص90 ـ 93.

اللذين ينبغي الإجابة عنهما في هذه المقالة هما: **أوّلًا**: ما هي المعايير التي نمتلكها في مجال الإثبات لتأويل الظواهر الشرعية؟ **ثانيًا**: متى لا يحقّ لنا اعتبار الإدراكات الذهنية البشرية قرينة لتأويل النّقل؟

سنتناول في ما يأتي عالَم الإثبات، أي أنّ ما نهدف إليه من العقل الفلسفيّ والبرهاني للنتائج بالفعل هو الشيء نفسه الموجود في كتب الفلاسفة من أمثال ملّا صدرا والحاج ملّا هادي السبزواري والعلامة الطباطبائيّ، وهدفنا من العقل الفطريّ هو الإدراكات العقلية البديهية والمستقلة التي تكون قابلة للكشف والتصديق لجميع العقلاء دون الحاجة إلى أيّ مقدّمات منطقية؛ لكن يبقى سؤالنا الأصلي هو: في أيّ ظروف يمكننا تأويل ظواهر الكتاب والسنّة لمصلحة البحوث النظرية البرهانية وفقًا للمعايير الإثباتية (لا الثبوتية)؛ وما هو المعيار العمليّ لذلك؟

2 ـ البديهيّات هي أفضل المعايير

من الضروريّ لكلّ نظام معرفيّ بيان صحّة أمريْن اثنيْن من أجل تفسير قضاياه ومضمونه:

أ ـ منهج توليد القضايا وأسلوب تركيبها وتأليفها الذي يؤدّي إلى استنتاج قضايا جديدة.

ب ـ وجود قضايا أساسية وأوّلية تكون مقبولة من دون الحاجة إلى إثباتها في النظام المعرفيّ المذكور.

من المعلوم أنّ التفسير أو الدّفاع عن هذيْن الأمريْن لا ينبغي أن يكون مستندًا إلى صحّة النظام المعرفيّ ذاته، ففي النظام الفلسفيّ مثلًا يدّعي الفلاسفة أنّ أسلوب توليد القضية يستند إلى البراهين المنطقية التي إمّا أن تكون هي نفسها بديهية أو أنّها قريبة من البداهة

وأمّا القضايا الأساسية والأوّلية فهي الأخرى تُمثّل أمورًا بديهية[1]؛ إلّا أنّ ثمة علومًا أخرى تتضمّن أنواعًا متعددة من الأساليب والقضايا، ففي علم الفقه مثلًا تُسمّى (الآيات والأخبار المعتبرة) بالقضايا الأساسية ويُطلق على (وسائل أصول الفقه) اسم أسلوب الاستنتاج، وفي العلوم التجريبية تمثّل (المشاهدات التجريبية) قضايا أساسية، أمّا أسلوب الاستنتاج فيها فيكون على أساس (الإثبات أو الإبطال)[2].

وكما أشرنا فإنّه لا يمكن الاستناد إلى العلوم والمعارف التجريبية نفسها للدفاع عن صحّة الأخبار أو وثاقة أصول الفقه كما إنّه ليس بمقدورنا الاستشهاد بالعلوم التجريبية لاستنباط وثاقة المشاهدات التجريبية أو المدارس المنهجية للعلم، وعليه ينبغي الدّفاع عن القضايا الأساسية في الفلسفة وأسلوب الفلاسفة ومنهجهم خارج إطار علم الفلسفة.

ومن الواضح أنّ المعيار الإثباتي الدائميّ الذي يجب الاعتماد

---

(1) يُقال هذا الكلام في مقام الثبوت، لكن في مقام الإثبات فإنّ ثمة بَونًا شاسعًا بين هذا الادّعاء وبين الفلسفة والمنطق اللذين نقرأهما في كتب الفلاسفة، وهذا يعني أنّ الكثير من القضايا غير البديهية قد تغلغلت إلى الكتب الفلسفية من مصادر مختلفة ومتنوعة سيّما مصادر الحكمة المتعالية، وكذلك في المنطق حيث قيل العديد من الادّعاءات غير البديهية التي أدّت إلى ظهور جملة من الاختلافات بين المناطقة أنفسهم.

(2) توجد العديد من الآراء حول منهج العلوم التجريبية، وللمزيد من المعلومات يمكن للقارئ الكريم الرجوع إلى الكتب والمصادر الفلسفية، مثل: آلان فرانسيس تشالمرز (Chalmers, Alan Francis)، **چيستى علم...**، ترجمه بالفارسية سعيد زيبا كلام، شركة المنشورات العلمية والثقافية، 1995م؛ دونالد غيليس، **فلسفه علم در قرن بيستم، ترجمه بالفارسية حسن مياندارى، طهران، منشورات سمت، 2002م.**

عليه في البحوث هي المعارف والعلوم البديهية، والمقصود بالبداهة هنا هو أن تكون صحّة القضية قائمة على أساس وضوحها هي من دون استخدام أيّ دليل أو وساطة معرفية للدفاع عن صحّتها[1].

وإليك بعض النماذج المهمّة في بحثنا هذا والتي تندرج ضمن هذا النوع من القضايا:

أ - البديهيّات الأوليّة للعقل النظريّ، مثل استحالة الجمع بين النقيضيْن أو كون الجزء أصغر من الكلّ[2].

ب - الإدراكات البديهيّة للعقل العمليّ، مثل قُبح الظلم أو حُسن شكر المُنعِم أو قُبح الخُلف بالوعد[3].

---

(1) يستند معنى البداهة هذا إلى مبدإ اعتماد النظام المعرفيّ للإنسان العاديّ، أي أنّ العقلاء والأشخاص العاديين الذين ليست لديهم أيّ تشكيكات معرفية متطرّفة يقرّون ببداهة بعض المسائل، وهو إقرار بعيد عن الظروف الزمانية والمكانية وعن الوضع المحليّ والثقافيّ الخاصّ بهم، ولن نولي أيّ اهتمام في هذه المقالة التي تُخاطب الفلاسفة بحالة التهرّب من اليقين والتشكيكية الكانطية الشائعة لدى بعض المدارس أو الجماعات الفكرية.

(2) لاحظ أنّ تقسيم العقل إلى نوعيْن: علميّ ونظري، لا ينسجم مع كلام الميرزا الأصفهانيّ الذي يقول إنّ ما يتمّ كشفه بنور العقل والعلم يُعتبر حجّة وموثوقًا، لكنّ الخوض في هذا البحث يتطلّب مجالًا أوسع من هذه المقالة، إلّا أنّ ما يهمّنا هنا هو أن تكون الإدراكات البديهية الأساس الأصلي للقوّة الإدراكية للبشر.

(3) اعتبر المرحوم الميرزا مهدي الأصفهاني أنّ الحُسن والقُبح في بعض الأفعال يكونان ذاتيان، وأنّ نور العقل هو منشأ الكشف عن مثل هذا النوع من الحقائق ولذلك فإنّه يرفض ما يُظَنّ أنّها قضايا مشهورة أو آراء محمودة ممّا قيل على لسان بعض العلماء الكبار، وقد كان ابن سينا السبّاق إلى هذا الرّأي من بين الفلاسفة الآخرين وكذلك المرحوم الآخوند الخراساني من بين الأصوليّين الإماميّين ثمّ تبعه المرحوم الكمباني والمرحوم المظفر، وأكّد المرحوم العلامة الطباطبائي كذلك على هذا الكلام وأيّده. لمزيد من المعلومات، انظر: محمد =

ت ـ المشاهدات الحسيّة المباشرة، مثل زرقة السماء أو الاختلاف الواقعيّ بين الأشياء[1].

ث ـ الإدراكات الوجدانية الباطنية المباشرة، كحالة الاختيار في تأدية الأفعال أو الغيرية بيني وبين خالقي[2]، والإحساس بالجوع.

هذا وتكمن أهميّة النماذج الأربعة المذكورة من القضايا في ما يأتي:

- اشتراك الشخص العادي والمختصّ معًا في فهم تلك القضايا التي لا تستند إلى مقدّمات خاصّة لتصديقها؛ بل بإمكان أيّ شخص إدراك صحّتها إذا كانت قواه الإدراكية سالمة.
- تُعتبر نماذج تلك القضايا معروفة إلى حدّ كبير ويمكن لها أن تلج أيّ نظام معرفيّ كأُسس غير قابلة للطّعن.
- وفي مجال الإثبات، يمكن لمثل هذه القضايا أن تكون مقبولة

* حسن الرضوي، **أصول استنباط العقائد ونظرية الاعتبار**، محاضرات الشيخ محمد السند، مكتبة فدك، قم، 1426ق.

(1) عندما نتحدّث عن المشاهدات المباشرة نعني بذلك أن لا يكون ثمة أيّ وجود للواسطة المعرفية وأن لا يكون كذلك ثمة أي نوع من الخلط في الاستدلال والتحليل، كقولنا مثلًا: إنّ حُمرة الوردة تكون هكذا؛ ففي هذه الحالة لن تكون الوسائط (مثل العين والأذن والجلد والنظارات والمنظار والسماعة وما شابهها) سببًا يحول دون المشاهدة المباشرة وذلك لعدم امتلاكها لأيّ دور معرفيّ.

(2) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كون الإدراكات الحسيّة والوجدانية جزئية لا يمنع قبولها كقضايا أساسية ومعيارية. والحقيقة أنّ هذه القضايا الجزئية يمكنها أن تكون مثالًا لإبطال نقض بعض الادّعاءات الكليّة والتشكيك في البراهين المقدّمة إزاءها وأن تكون مؤثّرة كذلك في إدراك بعض الظواهر النقلية بشكل أدقّ أو تحديد المسائل التي ينبغي تأويلها.

لاختبار صحّة الاستنتاجات ونتائج البراهين النظرية غير البديهية، أي أنّه ليس بالإمكان التلاعب في معنى تلك القضايا أو مضمونها لصالح بعض النتائج البرهانية. على سبيل المثال، إذا تمّ نَفي الاختيار الحقيقيّ للبشر تمامًا بشكل أو بآخر في نتيجة أيّ من البحوث الفلسفية فعندئذ نستطيع الاستعانة بهذه القضايا البديهية للتشكيك في صحّة الاستدلالات التي أدّت إلى تلك القضية الفلسفية.

- إذا وُجِد تناقض ما في مدلول تلك القضايا أو في معنى من معانيها في التعابير النقلية مثل ظواهر الكتاب أو السنّة المُعتبرة والموثوقة، ففي هذه الحالة يمكن الشروع في تأويل تلك الظواهر؛ وهذا يعني أنّه لا مجال لحدوث أيّ تناقض بين معارف الشّرع وبين الأمور البديهية، ولذلك فإنّ المعيار الإثباتيّ القائل بجواز التأويل في ظواهر الكتاب والسنّة يُعدّ مخالفة صريحة لهذه القضايا البديهية.

نقد الفلسفة دون الخوض فيها

ذكرنا آنفًا أنّه لا يمكن اعتبار أيّ فكر عملًا أو جهدًا فلسفيًا، ولإكمال ما بدأنا به نقول: إنّ أيّ نكران أو ردّ للفلسفة لا يُعتبر بحدّ ذاته نوعًا من التفلسف[1]، ومعنى ذلك أنّ قبول البديهيّات والمسائل الوجدانية كمعيار وكذلك القضايا الأساسيّة القابلة للإدراك والتصديق العامّ من قِبل الجميع والتي لا تحتاج إلى أيّ مقدّمات أو تعليم أو استخدام للمصطلحات، سيؤدي بنا إلى الوصول إلى نقطة مهمّة وهي أنّنا عندما نصل إلى نقطة يتعارض فيها حاصل البرهان والاستدلالات

(1) يجب الانتباه هنا إلى أنّ المقصود بالفلسفة هو الفلسفة الشائعة والمعروفة في العالم الإسلامي وليس المفهوم العامّ لها في الغرب.

المنطقية مع القضايا البديهية والأساسيّة والأمور الوجدانية فبإمكان الشخص ردّ الفلسفة ونقدها وإن لم يكن فيلسوفًا أو لم يتفلسف في نقده.

ومن الطبيعيّ أنّ كلّ معرفة لا تمثّل تفلسفًا بحدّ ذاتها لأنّ التفلسف يقتضي أن يكون الشخص بمنأى عن الإدراكات الوجدانية والبديهية ثمّ الخوض في البراهين والاستدلالات البعيدة عن مجال الوجدان والبداهة، وهذا في الواقع يعني أن يتوسع الشخص ويطنب في البحث عَبر تلك الاستدلالات المُعقّدة دون أيّ قيود[1]، وبالتالي إلزام نفسه بالتقيّد بالنتائج الحاصلة. وتقتصر جهود الفيلسوف في تلك الاستدلالات على التقيّد بالمنهج القياسيّ البديهيّ كحدّ أقصى، لكنّه قد يخرج عن سياق البديهيّات والوجدانيّات ليستعين بـ(العقل الحرّ) للحصول على الاستنتاج بسبب الظروف التي تُمليها عليه المادة والنتيجة معًا.

والآن، إذا اعترض أحدهم على قاعدة ما أو حكم فلسفيّ ما بالاستناد إلى الوجدان فإنّ عمله هذا ليس تفلسفًا، فعندما نطعن مثلًا بـ: (قاعدة الشيء) أو (الضرورة العليّة) أو (قاعدة الواحد) أو (مبدأ سنخية الخالق والمخلوق) أو نروم مناقشة أيّ منها وفقًا لوجدان الاختيار أو وجدان الغيرية بيننا وبين الله سبحانه وتعالى فإنّ هذا لا يُعدّ تفلسفًا، أي حين يكون الواقع المشهود سندًا لنا في اعتراضنا فإنّ ذلك لا يعني أنّنا نتّبع منهج الفلاسفة وأسلوبهم كأساس لهذا

---

(1) المقصود بذلك هو أنّه لا يوجد أيّ تعهّد مُسبق بقبول النتيجة في التعقّل الفلسفيّ أو أن يعتبر الفيلسوف نفسه مُلزمًا وفقًا للبرهان العقليّ كما يفعل المتكلّم مثلًا عندما يُلزم نفسه بجعل القضايا الدينية معقولة، وربما عرف الكثيرون والمتتبّعون لمؤلّفات ملّا صدرا بوضوح كيف ألزم نفسه ببعض النتائج في العديد من براهينه كتبنّيه على سبيل المثال آراء بعض العرفاء من أمثال محيي الدين بن عربي.

الاعتراض، وهذه هي الحال هنا، فإنّنا لسنا مُعترضين على نتائج (العقل الحرّ) بالاستناد إلى (العقل الحرّ) نفسه؛ بل لقد أحرزنا الواقع بالاستناد إلى قطع الحاصل من الشهود الوجدانيّ أو من خلال الأدلّة النقلية ثمّ شرعنا في الاعتراض على نتائج الفلسفة؛ إنّنا نناقش أدلّتها بالاعتماد على هذهِ المعرفة الوجدانية والشهودية كذلك. وهنا يتبيّن لنا أنّ ثمة فرقًا واضحًا بين هذا الأسلوب وبين ما هو موجود في أسلوب الاستناد إلى (العقل الحرّ) المعروف لدى الحكماء.

لا ريب في أنّ تسمية هذا الأسلوب النقديّ بالتفلسف يتطلّب تسمية عملية إنكار كلّ الفلسفة البشرية ـ الأرسطية والأفلاطونية وفلسفة ابن سينا وملّا صدرا ـ واستبدالها بالمعارف الشرعية دون تأويل ظواهر الشرع؛ يتطلّب، تسمية ذلك كلّه بالفلسفة أيضًا في حين أنّ مثل هذا التوسّع ليس موجودًا في مفهوم الفلسفة والتفلسف ولا شائعًا فيه، ولهذا يبدو أنّ بعضًا يحاول اتّهام المُخالفين للفلسفة بأنّهم مُقيّدون بنوع من التفلسف لأنّهم في الواقع لم يلتفتوا إلى جوهر الاختلاف بين منهج المرحوم الميرزا الأصفهانيّ وبين منهج الحكماء[1].

ومَن يعرف الفرق بين الزاوية الحادة والمنفرجة ويفهم معنى المثلّث ليس بالضرورة أن يكون عالمًا في الهندسة فهذه الأخيرة هي في الأساس مكان للاستدلال وإضافة الخطوط المستقيمة وما شابه ذلك؛ وعليه، فإنّ مَن يعترض على تساوي الزاوية الحادة مع الزاوية المنفرجة لا يعني أنّه لم يستدلّ على ذلك بشكل هندسيّ فمن حقّ

---

(1) جعفر سيدان وغلام رضا فياضي، **بررسی نسبت عقل ووحی از منظر فلسفه ومكتب تفكيك**، أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية، قسم النهضة البرامجية في مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 2009م، الجلسة الأولى، ص20 و42 ـ 46.

أيّ شخص الاعتراض على البراهين الجدلية التي تنجم عنها المساواة بين الزاويتين الحادة والمنفرجة من دون الرّجوع إلى أيّ استدلال هندسيّ، على الرغم من أنّه بإمكان العالِم في الهندسة الوصول في النهاية إلى مغالطة الاستدلال بالاستناد إلى التضادّ بين النتيجة الجدلية المذكورة وبين الإدراك الوجدانيّ. وهنا لا بدّ من الانتباه إلى أنّه حتى لو عمد الفيلسوف إلى رفض النتائج البرهانية والاعتراض عليها مستندًا في ذلك إلى الإدراك الوجدانيّ فإنّه لم يقم بعمل فلسفيّ حتى هذه اللحظة؛ إذ من عادة الحكماء أنفسهم الاستناد إلى المعرفة الوجدانية في الردّ على كلّ أنواع السفسطة.

وإذا تنبأ المنجّمون مثلًا بحدوث الخسوف واعترض أحد الأشخاص على ذلك لادّعائه رؤية القمر، فإنّ اعتراضه هذا لا يمتّ إلى التنجيم بأيّ صِلة؛ إذ إنّ ما طرحه الحكماء في علم الطبيعيّات يُمثّل تفلسفًا إلّا أنّ ما نراه اليوم من الاعتراضات والشُّبهات ضدّهم تقوم نوعًا ما على أساس الدراسات التجريبية والمشاهدات، وهذا النوع من الاعتراض لا يمثّل تفلسفًا إطلاقًا.

وبعبارة أدقّ، إذا انبرى أحد الناس بنَقد أدلّة الحكماء وكان مستندًا في نَقده ومخالفته لآراء الحكماء المُتمثّل بالقطع الحاصل عن الوجدان أو المعارف الدينية القطعية، بمعنى أنّه أخذ بالاعتبار الجانب الشهوديّ والوجداني في بحوثه، فإنّ هذا الشخص في الواقع لم يَسْتَعِن بالعقل الحرّ والبرهاني ولا يمكن تسمية ما قام به تفلسفًا بالمعنى الدقيق.

3 ـ دور حجيّة القطع واليقين

لكي نستوعب آراء المرحوم الميرزا مهدي الأصفهاني ونفهمها بدقّة ينبغي علينا استعراض رأيه في موضوع القطع واليقين، فقد

نسب إليه بعضٌ إنكاره التامّ لموثوقية القطع واليقين واستغربوا لذلك[1]، والحقّ أنّ الميرزا الأصفهانيّ لم يأل جهدًا في الحديث عن حجيّة القطع إلى جانب كلامه في حجيّة العلم والعقل[2]، ومع قليل من التأمّل والتّأني في كلمات المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ سيتبيّن لنا رفضه الواقعية والكاشفية الذاتية للقطع واليقين واعتقاده أنّ هذا الأمر يُمثّل حالة نفسية حيث يرى القاطع نفسه مقابل الواقع، بينما قد يكون غارقًا في جَهل مُطبق؛ بمعنى أنّ اليقين بما هو يقين لا يؤدّي إلى الصّون من الوقوع في الخطإ، وفي الوقت نفسه يعتبر القطع حجّة لدى العقلاء، لكن بشروط، أمّا في الأحكام والمعارف الدينية فإنّه لا يعتبر القطع حجّة على الإطلاق.

لنستعرض أوّلًا ما قاله الميرزا الأصفهانيّ في بداية حديثه:

«المقام الثالث في الحجة الثالثة: وهو اليقين الذي قد يصيب وقد يخطي إذا كان عن غير منشإٍ عقلائي، وهو الحجة بالفطرة العقلائية طابق الواقع أو خالفه، وهو المعروف عند كلّ أحد، وهو المعبَّر عنه بالعلم الحصولي في العلوم البشرية. ولا معرّف لليقين

---

(1) انظر: محمد الموسوي، **آئين وانديشه**، مصدر سابق، ص69 ـ 70؛ عباس مرتضوي، **علم وعقل از ديدگاه مكتب تفكيك**، مصدر سابق، ص230 ـ 231.

(2) انظر مثلًا: مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، مصدر سابق، الأصل الأوّل والثاني، ص21، حيث أفردهما الميرزا للحديث عن حجيّة العقل والعلم، بينما اختصّ الأصل الثالث في حجيّة اليقين إذ قال: «الأصل الثالث هو اليقين الحاصل من المنشإ العقلانيّ فإنّه حجّة بالفطرة العقلائية...»، وفي تقريرات مباحث أصوله التي كتبها المرحوم البروجردي، قال الميرزا الأصفهانيّ: «المقام الثالث في الحجّة الثالثة وهو اليقين...» (محمد باقر ملكي ميانجي، **تقريرات اصول، تقرير مباحث اصولى ميرزا مهدى اصفهانى**، النسخة الخطية، لا تا، ص79).

أحسن من العلم، فإنّ حالة اليقين مكشوفة بنور العلم في مقابل الظنّ والاطمئنان. وما يتوهّمه الإنسان إذا كان احتمال خلافه قويًا يُقال له الموهوم، وإذا تساوى الاحتمالان فهو شكّ، وإذا قوي احتماله فهو ظنّ، إلى أن يضعف احتمال الخلاف على وجه يطمئن النفس ويسكن وذلك الاطمئنان، وإذا ذهب عن النفس احتمال الخلاف بالكلية فهو يقين وقطع، وحيث إنّ ذلك ليس الكشفَ ذاته فهو ليس بحجةٍ بالذات، وحيث إنّه غير ممتاز مصيبها عن مخطئها عند واجده لا يجوز الجري على طبقه عقلًا لبداهة عدم جواز الجري على طبق الجهل المركب، ولكنه لمّا كان احتمال الخلاف غير موجود عند واجده ولا يرى نفسه إلّا مصيبًا كان حجّة بالفطرة العقلائية إذا كان حاصلًا عن الأسباب العقلائية طابق الواقع أو خالف، فإنّ العقلاء يجرون عليه ويحرزون به الواقع وهو بعد العقل والعلم المعروف بالفطرة لكلّ أحد أحكم الطرق العقلائية وأتقنها إذا كان ناشئًا عن منشإٍ عقلائي بخلاف ما إذا كان ناشئًا عن منشإٍ غير عقلائي، فإنّه لا حجية له عندهم ويذمون من جرى على طبقه، ولهذا يلومون الوسواسين والقطاعين في الجري على طبق يقينهم، فيجب عندهم إبداء الشبهة والرّيب والارتياب وإبداء الاحتمال كي يزول يقينهم ويتحقّق الموضوع للطرف الآخر عندهم. وأساس الدين على إمضاء حجية ذلك الطريق العقلائي قطعًا، فإنّه بعد ما كان الطريق الأقوم الأحكم في إحراز أهمّ الأمور عندهم هو اليقين، وهم بالفطرة يجرون عليه، وكانت غاية ديانتهم صيرورة الأمور الدينية عندهم بمنزلة نفوسهم وأعراضهم وأموالهم لو لم يرضَ الشارع به ولم يكن حجيته مرضيًا عنده في أحكامه تعالى، لوجب عليه الرّدع كما صرّح وأكّد بالمنع عن القياس فإنّه إلغاء لحجية اليقين القياسي مع أنّ اليقين الحاصل عن المنشإ غير العقلائي ليس بحجة عقلائيًا، فإنّه بعد بداهة احتجاب العقل عن الأحكام التعبدية ليست القياسات

والاستحسانات والآراء منشأً وسببًا عقلائيًّا لليقين بالأحكام، فاليقين القياسي بالأحكام غير حجة عقلًا وعقلائيًّا، ومع ذلك صرّح وأكّد بالمنع عن ذلك فلا بدّ في اليقين بالأحكام من المراجعة إلى المعصوم وبيانهم لا عن القياسات والمنامات والاستخراجات الجفرية والرّمل وأشباهها فإنّ كلها مناشئ غير عقلائية في الأحكام التعبدية»[1].

بالنظر إلى العبارات المذكورة نشير إلى بعض النقاط، وهي:

أ ـ إنّ هذه البحوث التي وردت ضمن مادّة الأصول مطروحة من قِبل ناظر أو مُراقب خارجيّ وإلّا فإنّه لا خلاف على كون الفرد القاطع (الناظر الداخليّ) يرى نفسه مُصيبًا للواقع حين القطع، فهو يقول إنّ القطع يفتقد إلى الكاشفية الذاتية ولذلك يمكن جمعه مع الجهل المركّب[2].

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، نسخة محمد حسن البروجردي، لا تا، ص79 ـ 80.

(2) طُرحت هذه المسألة في البحوث الأصولية للإمام الخمينيّ كذلك وتمّ، بناءً عليها، نَفي الكاشفية الذاتية للقطع. (انظر: جعفر السبحاني التبريزي، **تهذيب الأصول**، مطبعة مهر، قم، لا تا، ج2، ص84): «وأمّا ما يُقال: إنّ الطريقية والكاشفية من ذاتيات القطع لا بجعل جاعل إذ لا يتوسّط الجعل التأليفي الحقيقي بين الشيء وذاتياته كما إنّه يمتنع المنع عن العمل به لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادًا مطلقًا وحقيقة في صورة الإصابة ففيه: أنّ الذاتي في باب البرهان أو الإيساغوجي هو ما لا ينفك عن ملزومه ولا يفترق عنه والقطع قد يصيب وقد لا يصيب ومعه كيف يمكن عدّ الكاشفية والطريقية من ذاتياته والقول إنّه في نظر القاطع كذلك لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية لأنّ الذاتي لا يختلف في نظر دون نظر؛ وأمّا احتجاج العقلاء فليس لأجل كونه كاشفًا على الإطلاق بل لأجل أنّ القاطع لا يحتمل خلاف ما قطع به، وقِس عليه الحجية فإنّ صحّة الاحتجاج من الأحكام العقلائية لا من الواقعيات الثابتة للشيء جزءًا أو خارجًا. =

ب ـ إنّ مَن ينتبه لهذه النقطة (الناظر الخارجيّ) لا يعتبر مجرّد القطع بما هو قطع حجّة، ولهذا نرى أنّ الذين يتّبعون الدقّة، ومن خلال انتباههم لهذه المسألة، يتوخّون الحذر للحيلولة دون وقوعهم في شَرك القطع بسهولة ويحاولون التقرّب إلى نقطة الاطمئنان قَدر الإمكان ولا يُسارعون إلى إنكار احتمال الخلاف؛ بل نراهم مستعدّين لمناقشة الشواهد والأدلّة التي تتعارض مع اطمئنانهم [وليس التأويل].

ت ـ من الواضح أنّ القاطع لا يشير إلى احتمال الخلاف ولهذا فهو يعتبر قطعه كاشفًا وحجّة في الوقت نفسه، وكذلك هي حالة الفرد القاطع، ومع أنّ كبار علماء الأصول يؤمنون بكون القطع حجّة إلّا أنّهم ينصحون بإخراج القاطع من حالة القطع بواسطة التذكّر وسائر الطرق المناسبة. وفي الأنظمة العرفية أيضًا، فإنّ الناظر الخارجيّ وبالاستناد إلى حجيّة القطع لا يترك الفرد القاطع لحاله بل يسعى إلى إخراجه من حالة القطع غير العقلائية التي هو فيها.

ث ـ لا يمتلك العقلاء في الحياة العرفية والعقلائية وفي مقام التشخيص (أو مقام الإثبات) معيارًا دائميًّا خاصًّا يمكّنهم من الفصل بين العلم والمعرفة الحقيقية من جهة وبين الجهل المركّب من جهة أخرى ولذلك نراهم يؤمنون بموثوقية اليقينيّات العقلائية الموجودة لديهم ويتحاججون في ما بينهم بالاستناد إلى تلك اليقينيّات، ومن المعروف أنّه تمّ تنظيم

= فتلخص: أنّ الطريقية والكاشفية ليست عين القطع ولا من لوازمه، وأمّا الحجية فلا تقصر عنهما في خروجها عن حريم الذاتية غير أنّ الحجّية تفترق عن الطريقية بأنها من الأحكام العقلية الثابتة له عند العقلاء ولأجل ذلك تستغني عن الجعل».

العلوم البشرية والحياة اليومية على أساس هذه الحجّة العقلائية[1]. فالمسألة من وجهة نظر الميرزا مهدي الأصفهانيّ هي أنّ القطع العقلائيّ يُعدّ من أكثر السّبل إحكامًا وأقرب إلى الواقع لدى البشر، ولهذا فعندما يكون القطع حاصلًا من مصدر عقلائيّ فإنّه يعتبره موثوقًا، أمّا إذا كان مصدر حصول القطع غير عقلائيّ كالرّمل والاسطرلاب فإنّه يؤاخِذ صاحبه عليه، وينبغي على الآخرين كذلك إزالة هذا اليقين من خلال إلقاء الشبهة والريبة وإيجاد احتمال الخلاف.

ج - لمّا كان العقلاء يستندون إلى اليقين العقلائي بشكل فطريّ في أهمّ أمور حياتهم ومسائلها فلا ريب في أنّهم سيتعاملون بالطريقة نفسها في ما يتعلّق بالدِّين كذلك، ولهذا فعندما لا يكون الشارع راضيًا بهذا الأسلوب في أيّ من أمور الدين فحينئذ يتوجّب عليه إعلان ذلك. وكلّنا نعلم أنّ الشارع لم يوافق على اليقين الحاصل من القياس لكشف الأحكام والمعارف الدينية[2]؛ لأنّ الأحكام التعبّدية وحقائق ما وراء الطبيعة ليست في متناول كشف العقل مباشرة ولذلك فإنّ الاكتفاء بالقياس أو الاستناد إليه في مثل هذه الأمور معناه الحصول على اليقين بأسلوب غير عقلائيّ[3].

(1) قال الميرزا الأصفهاني: «بل الذي عليه أساس العلوم والمعارف البشرية هو مجرّد اليقين والجزم بثبوت المحمول على الموضوع في القضية المعقولة». (مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، طبعة السيد محمد باقر النجفي اليزدي، لا تا، ص20).

(2) يمكننا العثور في المصادر الروائية على الكثير من الروايات الخاصة بمسألة (نَفي القياس في الدين) والتي تشتمل على الأحكام أيضًا.

(3) من خلال تنبيهاته في بحث الانسداد بعد تقوية جواز التقليد في التفاصيل =

وسيتّضح لنا في السطور الآتية أنّ الميرزا الأصفهانيّ لا ينفي الأشكال والصور البديهية للقياس لكنّ المسألة الأساس لديه تتعلّق بموادّ القياس وما يؤلّف الكبرى الكليّة.

4 ـ القياس المنطقي ودوره في المعرفة

1 ـ لا يوجد في كلام الميرزا الأصفهانيّ ما يشير إلى بطلان صورة القياس المنطقيّ؛ بل، وكما لاحظنا، فإنّه يوافق على حصول الجزم عن طريق إقامة القياس في العلوم البشرية كأمر عقلائيّ، إلّا أنّ هذا الجزم من وجهة نظره لا يمتلك أيّ كاشفية ذاتية أو واقعية، ولذلك لا يمكنه أن يكون مصدرًا أو سبيلًا للوصول إلى العلوم الدينية بما في ذلك الأصول والفروع.

وأمّا تفسير بعض الناقدين لهجوم الميرزا الأصفهانيّ على (القياس في الدّين) بأنّه نَفي كليّ لصحّة صورة القياس وشكله فليس سوى وهم وخيال لا غير[1].

= العقدية، قال المرحوم الشيخ الأنصاريّ: «مع أنّ الإنصاف: أنّ النظر والاستدلال بالبرهان العقلي للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشُبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى إنّهم ذكروا شُبهًا يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين أعمارهم في فنّ الكلام فكيف حال المشتغل به مقدارًا من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده خصوصًا والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصّلوا منها شيئًا إلّا القليل». (مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج1، ص283).

(1) قال ديناني: «لم يكتف المرحوم الميرزا مهدي باعتراضه على المعايير الفلسفية في الكثير من الموارد؛ بل وكذلك لم يرتح للمعايير المنطقية وردّها، فهو يرى أنّ الذين يحاولون البحث عن المعرفة وكشف الحقيقة بواسطة القياس والبرهان قد ضلّوا طريقهم ودخلوا في الظلمات... كيف يتسنّى لِمَن يرفض القياس =

على سبيل المثال، ورد في تقريرات بحوث حجيّة القرآن أنّ الإنسان وفي مقام الوصول إلى معرفة الله تعالى ليس بحاجة إلى الاستدلال والبرهان المنطقيّ؛ بل إنّ أسلوب الأنبياء (ع) يتمثّل في التنبيه والتذكير بالإله الحقيقيّ بشكل يمكن للفرد إدراكه، لا أن يكون

= البرهاني الحديث وفقًا للاستدلال؟ إذا كان نَفي القياس البرهانيّ على أساس الاستدلال فإنّ نَفيه يتطلّب إثباته ولكن إذا يستند نَفي القياس البرهانيّ على الاستدلال ففي هذه الحالة لن يمتلك أيّ قيمة عقلية... الحقيقة هي أنّه عندما ينفي الإنسان برهانًا منطقيًا لا بدّ له من أن يتحدّث بلغة غريبة عن المنطق وهنا تبرز الأسئلة التالية: ما هي مواصفات تلك اللغة وما هي معايير موثوقيّتها؟ هل يمكن القول إنّ لغة الدين هي لغة غريبة عن المعايير المنطقية ولا تنسجم معها؟ هل يمكن اعتبار اللغة التي يتحدّث بها الناس عامّة لغة منسجمة مع المعايير المنطقية؟ هل تحدّث الله [سبحانه] مع الناس بلغتهم أم أنّ كلامه [تعالى] يختلف تمامًا عن كلام الناس ولغتهم؟

لا شكّ في أنّ الجواب على كلّ هذه الأسئلة ليس أمرًا هيّنًا فنحن لا نعلم كيف سيُجيب أولئك الذين يُعارضون البرهان على تلك الأسئلة. إنّ الذين ينكرون البرهان إنّما ينكرون في الحقيقة أكمل مظهر للعقل النظريّ، وبإنكارهم للعقل النظريّ فإنّهم يسدّون الطريق أمام تقدّم العلم والمعرفة. إنّ إنكار المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ للبرهان المنطقي قد فتح الباب أمام التشكيك بالعقل النظريّ». (غلام حسين إبراهيمي ديناني، **ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام**، مصدر سابق، ج3، ص424 ـ 426).

يقول الأستاذ لاريجاني: «إنّ ملّا أمين الإسترآبادي وهو أحد الأخباريين المتشدّدين كان يقبل بالقياسات المنطقية وكان يعتبر أغلب الاستدلالات المنطقية غير قابلة للتشكيك لكونها من البديهيّات، إلّا أنّ المرحوم الميرزا كان يرفض ذلك بكلّ صراحة، فهو يرى أنّ الاستدلال الذي يعني تشكيل القياس والوصول إلى النتائج واليقين عَبر المقدّمات لا يمثّل طريق كشف الواقع، ومن وجهة نظره فإنّ أفضل أنواع القياس هو القياس البرهاني الذي لا يعني سوى الباطل». (صادق لاريجاني، **سلسله درسهاى خارج اصول**، الجلسه 135، لا تا، الجلسة 135، ص 5، بتاريخ 27/ 1/ 2000م).

ذلك بإثبات أمر معقول بآخَر تصوّري، ومع ذلك فقد كان الأنبياء مضطرّين في بعض الأحيان إلى اتّباع أسلوب البرهان والاستدلال خاصّة مع المُعاندين، لكنّها كانت حالات نادرة.

«لو تأمّلت في أعمال الأنبياء وأفعال الأولياء لرأيتهم لا يذهبون بالناس مذهب البرهان وإن كان هو مُوصلًا في الجملة إلى ما يشابه المقصود؛ بل يقيمون المنبهات والمذكّرات إلى ذلك الموجود البديهي الوجود حتى يشهده المخاطب شهودًا خارجيًّا... فهكذا دعوات الأنبياء في مقام توجيه الناس إلى الله تعالى، وهذا هو الطريق المستقيم خلافًا لمسلك الاستدلال؛ إذ هو يوجب تصور المستدلّ عليه بصورة عقلية أو خيالية ثمّ إثباته من طريق الاستدلال، ولهذا تكون نتيجته إثبات أمر معقول أو متخيّل ولا يوصل الإنسان إلى مقام الشهود الحقيقي؛ ومن هنا، لم يسلك الله تعالى وخلفائه هذا المسلك إلّا أقلّ قليل مع المعاندين الجاحدين المكابرين الذين كانوا منغمرين في اللّجاج؛ إذ لا يمكن الخصام مع مثل ذلك اللجوج العنود إلّا بسلوك مسلك البرهان»[1].

يشير صاحب الكلام أعلاه وبشكل واضح إلى أنّه لم يفنّد أسلوب البرهان بل واعتبر دوره قيّمًا حتى في التعامل مع الشخص المُعاند الذي لا يقبل بالتذكير؛ إذن، فموضع خلاف الناظر هو مقاصد الدين عندما لا يكون للصورة البرهانية في عين الصحّة أيّ فاعلية في المقصود الأصليّ للدين، وهو معرفة الله سبحانه، وما الدّفاع عن الصورة البرهانية في مقابل انتقادات الميرزا الأصفهانيّ إلّا خروج عن إطار الخلاف[2].

---

(1) محمود الحلبي، **في حجية القرآن**، تقرير مباحث الميرزا مهدي الأصفهاني، لا تا، ص5.

(2) طرح المرحوم العلامة الطباطبائيّ بحثًا بعنوان: «كلام في طريق التفكّر الذي =

2 ـ يعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ استخدام القياس لكشف أصول الدين وفروعه لا يمكنه أن يَفي بالغرض المطلوب؛ وتوضيح ذلك هو أنّ صحّة القياس مرهونة بصحّة شكله وموادّه وأنّ فائدة قياس الشكل الأوّل الذي يستند إليه أساس الاستنتاج مرتبطة بكلية الكبرى في المقدّمات؛ وهنا نواجه إشكالًا مشهورًا وهو أنّنا إذا افترضنا كلية الكبرى عندئذ ستدخل المعرفة ـ التي تُعتبر مصداقًا جزئيًّا لهذا الكلّ ـ في إطار معرفة كبرى القياس، ولذلك فإنّ النتيجة لن تكون ظهور أيّ معرفة جديدة[1].

ويتّضح الإشكال المذكور بصورة أوسع في النظام المعرفيّ للمرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ لأنّه يعتبر نور العلم والعقل مصدر كشف الحقائق، ولا يوجد فرق في هذا الكشف بين الجزئيّ والكليّ[2]. على سبيل المثال ينظر العاقل إلى ذات الظّلم فيكتشف قُبحه ثمّ ينظر إلى ذات شُكر المُنعِم فيتبيّن حُسنه، أو ينظر إلى جمع النقيضيْن فيُدرك امتناعه؛ أمّا النقطة المهمّة فهي: لو نظر هذا العاقل

= يهدي إليه القرآن» وذلك في: (**الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص273 ـ 306)، وأكّد في بحثه المذكور على التفكّر الصحيح والفطريّ الذي يقصده القرآن الكريم والمتمثّل في النظام البرهانيّ المنطقيّ، مشيرًا إلى أنّ أيّ إشكال قد يطرأ على المنطق لا يكون إلّا عن طريق البرهان فقط؛ إذن فرفض المنطق يستلزم إثباته. وبالنظر إلى أنّ جلّ كلام العلامة موجّه إلى بعض تلامذة مدرسة الميرزا مهدي الأصفهانيّ ينبغي هنا التذكير بأنّ كلام المرحوم العلامة لا يشتمل بالأساس على الشكل العامّ للإشكال بل هو مجرّد دفاع عن صورة البرهان الذي لا نجد إشارة إلى نكرانه في آراء الميرزا الأصفهانيّ.

(1) حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى مصادر مختلفة منها: فريدريك كوبلستون (Frederick Copleston)، **تاريخ فلسفه**، ج8، الفصل 179؛ محمد الخوانساري، **منطق صورى**؛ مرتضى مطهّري، **آشنايى با علوم اسلامى**، ج1، الدرس 15.

(2) انظر: مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص67.

ـ الذي ينظر إلى ذات الفعل أو الموضوع ليكتشف حُكمه ـ إلى أيّ مصداق جزئيّ فسيكتشف الفعل ذاته أو الموضوع نفسه مع حُكمهما؛ أي أنّ العاقل سيحكم على الفعل الذي قامَ به هو نفسه بأنّه ظُلم وقبيح، وسيدرك أيضًا أنّ الجمع بين وجود تفاحة أمامه وبين عدمها هو أمر غير ممكن. وهنا لا بدّ من الانتباه إلى أنّه ووفقًا لرأي الميرزا الأصفهانيّ فإنّ العقل قادر على كشف المصداق الجزئيّ تمامًا كقدرته على كشف كليّة قُبح الظُّلم، إلّا أنّه في مقام تشخيص المصداق الخارجيّ تدخل العديد من الظروف والعوامل الأخرى مع الموضوع والفعل ممّا يجعل التشخيص الصحيح والدّقيق للحكم أمرًا عسيرًا في بعض الأحيان[1].

3 ـ ومن النقاط المهمّة الأخرى الموجودة في آراء الميرزا مهدي الأصفهانيّ هي ضرورة تجنّب الوقوع في فخّ التشبيه والمقارنة في أمور الدّين؛ إذ إنّ الاستعانة بالبرهان في المسائل الدينية قد توقِع

---

(1) لكنّ ذلك لا يعني أنّ العاقل (أو العقل) معصوم عن الخطإ إذ إنّ وقوع العاقل في الخطإ واحتجاب نور العلم والعقل هما أمران مقبولان إلّا أنّ الخوض في هذه المسألة سيخرجنا من مسار البحث في هذه المقالة فضلًا عن أنّه حديث في الصغريات، في حين أنّ المقصود هنا هو الكلام في الكبريات. وقد ورد في «**تقريرات بحث أصول الفقه**» للميرزا مهدي الأصفهانيّ قوله: «فهذا الإشكال بمثل هذه الأمثلة ممّا يضحك الثكلى؛ وذلك لأنّك عرفت أنّ الكلام في المقام ليس في الصغريات بل هو في الكبريات فإنّ العقل يحكم كبرىً كليًّا بأنّ الظلم قبيح ويدرك قبحه مطلقًا وأمّا أنّ هذه الموارد هل هي ظلم أم لا؟ فهو لا مساس له بالمقام ولسنا قائلين بعدم خطإ العقلاء في مقام الصغريات فإنّ هذه الأمثلة ممّا قد أخطأ فيه العقلاء في مرحلة تشخيص الصغرى بحيث لو تَنبّه وعلم بأنها ليست بظلم لَما حكم بقُبحها». (محمد باقر ملكي ميانجي، **تقريرات اصول: تقرير مباحث اصولى ميرزا مهدي اصفهاني**، مصدر سابق، ص 11).

الشخص أحيانًا في نوع من التشبيه والقياس والمقارنة. ولكي نفهم هذا الكلام بشكل أوضح تجدر بنا الإشارة إلى أنّه يتعذّر تفسير نظام الخلقة على أساس السنخية والضرورة العليّة ـ على حدّ تعبير الميرزا الأصفهانيّ[1] ـ وأنّ أساس الخلقة ونظامها مُستند إلى إرادة الحقّ تعالى ومشيئته، وأنّ هذه المشيئة التي لا تعرف الضرورة ولا الجبر هي نفسها منشأ تحقّق جميع الأشياء؛ وهكذا، فإنّه ليس لدى البشر أيّ طريق أخرى للخيار لإصدار الأحكام الكليّة أو تقرير الشبه والسنخية بين الأشياء[2]، أو الذهاب إلى أبعد من ذلك ووضع الأحكام المشتركة والكليّة بين الخالق والمخلوق؛ بل لا يجب أن يتعدّى أيّ حكم كليّ سواء أكان إثباتيًا أم تشبيهيًا بين المخلوقات حدود الاحتمال والحدس[3]، وكلّ حكم كليّ إثباتيّ مشترك بين

---

(1) ينبغي الانتباه هنا إلى أنّ (العليّة) التي تُعتبر مُصطَلَحًا فلسفيًا يمكن تفسيرها من خلال رُكنيْن أساسيّيْن هما الضرورة والسنخية، أي مع افتراض تحقّق العلة التامّة للمعلول ستكون هي الأخرى محقّقة بالضرورة، ولا جرم في أنّ المعلول سيمتلك سنخية حقيقية ووجودية مع العلة؛ لكنّ هاتيْن النقطتيْن تُعتبران باطلتين برأي الميرزا الأصفهانيّ واستنادًا إلى وجهة نظره الشخصيّة فإنّ التفسير الصحيح للعليّة يكون في إطار حدّها البديهيّ، أي أنّ كلّ معلول لا يبعد أن يكون حادثًا محتاجًا ومعتمدًا على عامل وعلّة وفاعليّة ولا يمكن لأيّ شيء أن يتحقّق دون العلة والفاعل.

(2) تجب الإشارة هنا إلى أنّ العلوم الحديثة والعلوم التجريبية كذلك لا تقبل بالأساس الذي وضعه القدماء من افتراض الأوصاف الذاتية والخصائص المشتركة بين الأشياء بل تنظر إلى نظرياتها الكلية بعين الاحتمال والحدس وتعتبرها قابلة للخطإ.

(3) وليس المقصود هنا هو إنكار قاعدة (حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد) بل يدور الكلام حول عدم إمكانية إثبات المثلية بشكل قاطع ويقينيّ في عالم الإثبات والناظر إلى المصداق فما بالك بالأدلّة الكافية على عدم التشابه والمثلية في الاختيار؟

الخالق والمخلوق إنّما هو باطل[1].

وبالنظر إلى مبدإ استخدام البرهان المنطقيّ في المسائل الدينية وخصوصًا في معرفة الله، فإنّه لا مناص من الاستعانة بالقضايا الكلية في كبرى القياس وهذا لا يخرج عن أن يكون أحد الحالات الآتية:

1 - أن تكون كبرى القياس حكمًا مشتركًا وإثباتيًا بين الخالق والمخلوق وهو ما يستلزم التشبيه، وهذا باطل بضرورة العقل والوحي.

2 - أن تكون كبرى القياس حكمًا خاصًا بالخالق وعندئذ لن تكون لها أيّ كليّة ولا يمكن استخدامها في القياس.

3 - أن تكون كبرى القياس كليّة ومن الأحكام المشتركة بين المخلوقات، فإذا كان هذا الحكم مستنبطًا من نصّ الوحي فهو ممّا لا ينكره الميرزا الأصفهانيّ وبذلك فهو خارج عن إطار الخلاف. على سبيل المثال إذا عُلِمَ وفقًا للنّقل الموثوق أنّ جميع الملائكة عاقلون ومختارون أو أنّهم ليسوا مجرّدين، أو عُلِمَ أنّ كلّ مُسكِر نجس، فسيكون بالإمكان استخدام مثل هذه القضايا الكليّة المستنبطة من الشّرع في مقدّمات البرهان، وهذا أيضًا لا ينكره الميرزا الأصفهانيّ كما في حالة القياس منصوص العلّة الذي قَبِل به وقبله كذلك جميع الفقهاء. والنقطة المهمّة هنا هي أنّ الكبرى الكليّة في تلك البراهين ليست نتيجة التشبيه أو القياس بل هي مقتبسة من مصادر العلم الإلهيّ.

---

(1) يُمثّل بطلان القول بسنخية الخالق والمخلوق وصحّة الغيرية والمباينة الكلية لذلك وعدم وجود أحكام إثباتية مشتركة، يُمثّل هنا ركنًا أساسيًا من أركان مدرسة الميرزا مهدي الأصفهانيّ.

4 ـ أن تكون كبرى القياس كليّة ومن الأحكام المشتركة بين المخلوقات، لكنّ هذه القضية ليست مستنبطة من الوحي أو الشّرع، فإذا كان هذا الحكم من الأمور البديهية نظير المصنوعيّة ومستندًا إلى ما سوى الله، فبما أنّه كشف العقل فإنّه مقبول عند الميرزا الأصفهانيّ، إلّا أنّ مصداق الأمور البديهية لا يُكشف بطريق القياس بل بإمكان العقل معرفة ذلك بشكل مباشر.

5 ـ أن تكون كبرى القياس كليّة ومن الأحكام المشتركة بين المخلوقات لكنّ هذا الحكم فارغ من البداهة، فإذا لم يكن مثل هذا الحكم نابعًا من الشّرع فلن يكون مصانًا من الخطإ وعندئذ لا يمكن اعتباره مبدأً لعقيدة أو عمل دينيّ، وإذا استفيد من مثل هذه الأحكام الكليّة في البرهان ولم تكن نتائج البرهان مطابقة لظواهر الشّرع فستُعتبر باطلة، وإذا لم تتعارض مع الدين بل نُسبت إليه، حينئذ يمكن بروز خطر البدعة، وإذا لم تُنسب إلى الدين فستُصبح أمورًا حدسية خالية من أيّ أهميّة دينية، وهذا خارج عن مجال الخلاف، على الرغم من استخدام هذا النوع من القضايا في العلوم التجريبية والحياتية.

وبالنظر إلى ما قيل، فإنّ أيّ برهان لا يمتلك كبرى بديهية ولم يتمّ انتزاعه من الشّرع سيعرّض الفرد إلى التشبيه والقياس لا محالة، ومن ثَمّ سيقوده إلى الضلال والجهالة.

في الصّفحتيْن (6) و(7) من كتابه «مصباح الهدى» بعد تعريفه نور العقل وتذكيره بأنّ العقل يُعدّ حجّة باطنية وأساسًا لمسألة الثواب والعقاب، يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«وهو [العقل] الحجة على أنّ القياس مطلقًا في الأصول والفروع فعل قبيح رجس من عمل الشيطان لأنّه لا أمان لخطئه،

وهو الحجة على أنّ تسمية القياس بالبرهان ضلالة وجهالة ومكر وشيطنة وخديعة، ولمّا كان حيث ذات العقل الكاشفية عن الحقايق على ما هي عليها وعن كونها الحقائق المحققة بمشية الغير و... فهو الحجة على أنّ طلب المعرفة وكشف الحقائق من الأقيسة عين الضّلال المبين لأنّه ليس إلّا الاقتحام في الظلمات، ولهذا وردت الأحاديث بالتصريح بقُبح القياس وبالتوعيد على من وضع دينه على القياس أو عمل به في الدين فإنّ وضع الدين على المقاييس وإثبات ربّ العزة تعالى شأنه بها إبطال لكلّ ما جاء به الرّسول الأكرم (ص)، لأنّ أكبر المقاييس وأحسنها قياس البرهان وهو مؤسَّس على العليّة والمعلوليّة وهي مؤسسة على قياس الواجب بالممكن والنور بالظلمة، والعلية من أصلها باطلة فأحسن الأقيسة أقبحها؛ وأيضًا إذا وقع الدين على القياس لا يرتفع الاختلاف من بين الناس كما لم يرتفع عن أهله وأيضًا القياس مؤسَّس على تصوّر الربّ تعالى شأنه وتوصيفه بما لم يصف به نفسه».

لاحظ أنّه تمّ استخدام كلمة «القياس» في العبارات أعلاه بمعناها اللغويّ الذي يُعادل المقايسة والتشبيه، وقد أكّد الميرزا الأصفهانيّ هنا على أنّ استخدام أيّ نوع من أنواع القياس والتشبيه ـ سواء أكان ذلك في أصول الدّين أم في فروعه ـ هو عمل شيطانيّ، وأنّ أفضل أنواع القياس والتشبيه هو أن يكون في إطار البرهان، وبهذا الشكل فإنّنا نطبّق أحكام المخلوق على الخالق مع قبول أصل العليّة الفلسفية[1]. وقد انصبّ سعينا في الفرضيات التي

(1) علمنا قبل هذا أنّ بعض الذين انتقدوا المرحوم الميرزا الأصفهانيّ فسّروا القياس هنا بالمصطلح المنطقيّ وشنّوا هجومًا واسعًا على الميرزا الأصفهانيّ في الوقت الذي أكّد فيه الميرزا في الأصل الأوّل في بداية كتاب (**مصباح الهدى**، مصدر =

سبقت نقل كلام الميرزا الأصفهانيّ على بيان أسلوب تطبيق رأي الميرزا وتنظيمه وفقًا للقياس المنطقيّ والبرهان لكي لا يُساء فهم مقاصده وأهدافه[1].

المقارنة بين التعقّل الفطريّ ونظيره الفلسفيّ

1 ـ المقصود بالتعقّل الفكريّ هو نوع من التفكير الذي يمارسه الشخص العاقل دون الاستعانة بتعاليم أو مهارات خاصّة[2]، ويتمّ

= سابق، ص5)، أنّ العقل يُقابل القياس اللغويّ وبيّن أنّ القياس (اللغويّ) الذي يُسمّى البرهان (أي القياس الاصطلاحيّ) يؤدّي إلى الضلال، أي أنّ تقديم التشبيه والقياس في إطار البرهان المنطقيّ يؤدّي إلى الضلال. ويؤكّد ثانية أنّه حتى لو تمّ استخدام المقارنة والتشبيه في أفضل حالاتهما (وهو البرهان) فإنّ نتائج ذلك ستكون باطلة أيضًا. وتدلّ بعض العبارات مثل (القياس مؤسّس على تصوّر الربّ تعالى شأنه) أو التحذير من وضع الدين على القياس والمستنبط من الروايات، تدلّ أنّ القياس مأخوذ بمعنى المقايسة والتشبيه وليس بمعنى الشكل الأوّل للبرهان.

(1) لمزيد من المعلومات حول آراء الميرزا الأصفهانيّ في باب القياس، انظر: علي رضا رحيميان، **مساله قياس**، منشورات منير، طهران، 2008م.

(2) في بداية كتابه: (**الأسفار العقلية**، ج1، ص 26 ـ 27). وبعد تسميته الوجود بموضوع العلم الإلهيّ أو الفلسفة، أكّد ملّا صدرا بصراحة على عدم امتلاك الوجود أيّ برهان فضلًا عن صعوبة تعريفه بحدّ أو رسم، ثمّ أشار إلى نقطة مهمّة وهي أنّ بعض التصوّرات تشبه التصديقات فمنها ما هو أمور بديهية وبيّنة بالذات ويكون إدراكها أمرًا فطريًا وارتكازيًا ولا يمكن معرفتها إلّا بواسطة التنبّه. يقول ملّا صدرا: «وكما إنّ من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر مثل أن نريد أن نعلم أنّ العقل موجود نحتاج أولًا إلى أن نحصل تصديقات أخرى ولا محالة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر بل يكون واجبًا بنفسه أوليًا بيّنًا عند العقل بذاته كالقول إنّ الشيء شيء وإنّ الشيء ليس بنقيضه وأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصوّر فليس إذا احتاج تصوّر إلى تصوّر يتقدمه يلزم ذلك في كلّ تصوّر؛ بل لا بد من الانتهاء إلى تصوّر يقف ولا يتّصل بتصوّر سابق عليه =

ذلك عادة من خلال التنبّه أو التذكّر لا التعلّم والتدريب؛ أمّا الموضوعات والنتائج التي نحصل عليها بواسطة المقدّمات المتعددة والغريبة والتي لا يمكننا إدراك علاقتها مع مقدّماتها بيسر ووضوح، فهي موضوعات ونتائج تتعلّق بمجال العقل النظريّ وثمرة التفكير الفلسفيّ. وتُصنّف المسائل المختلفة مثل سنخية الله والمخلوقات، وعينية صفات الله وذاته، واشتراك حقيقة الوجود، وتجرّد الملائكة، والمعاد غير الماديّ والكثير من المسائل الفلسفيّة المهمّة الأخرى، تُصنّف ضمن المجال المذكور، أي أنّ العقل العادي لا يمكنه كشف أيّ من تلك الموضوعات؛ بل يحتاج تصديقها إلى إيجاد جملة من المقدّمات واستخدامها. وهنا يتّضح لنا أنّ الدّخول إلى عالم البحوث النظريّة واستخدام سلسلة من القياسات المنطقية خارجٌ عن نطاق العقل الفطريّ حيث نسمّي هذا الأسلوب الأخير بالتفكير الفلسفيّ.

2 ـ إنّ القطع الموجود في التعقّل الفطريّ يعود إلى وضوح الموضوع نفسه وجلائه والذي أشار إليه الميرزا الأصفهانيّ في عباراته بعنوان (الكشف)، أي أنّ العاقل يكون مواجهًا لحقيقة الموضوع دون أيّ واسطة، وأمّا نتيجة تلك المواجهة فهي حصول القطع بالموضوع، وأمّا ما يحدث في الموضوعات النظريّة الفلسفية فهو أنّ الموضوع نفسه لا يكون واضحًا ومكشوفًا بالنسبة إلى العاقل، وحتى في حال حصوله على القطع إزاء صحّته فإنّ ذلك إنّما يكون بالمسير البرهاني والاستدلاليّ الذي أدّى إلى هذه النتيجة، إلّا

= كالوجوب والإمكان والوجود فإنّ هذه ونظائرها معانٍ صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتسامًا أوليًا فطريًا فمتى قصد إظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيهًا للذّهن وإخطارًا بالبال وتعيينًا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشياء هي أشهر منها».

أنّ المرحوم الميرزا الأصفهانيّ لا يعتبر هذا القطع كاشفًا بل يرى أنّه مُعرّض إلى الخطإ وذلك لاجتماعه مع الجهل المركّب.

3 ـ إذا تعارض الناتج الفكريّ الفلسفيّ والبراهين المنطقية مع إدراكات العقل الفطريّ والبديهيّات فإنّ العقل الفطريّ هو الحاكم والمعيار في هذه الحالة ولا ينبغي الاعتماد على البراهين في تأويل الارتكازات الفطرية، وعندما تتشكّل القضايا الجدلية الرياضية والمنطقية على هذا الأساس، أي في حال وجود الاستدلال الذي يكون متعارضًا مع أمر بديهيّ وفطريّ، عند ذلك نكون مطمئنّين إلى أنّ الإشكال يكمن في الاستدلال وأنّ إدراكنا الفطريّ صحيح غير مغلوط.

وبناءً على ذلك، فمتى كانت نتيجة الأفكار والنظريّات الفلسفية في تضادّ مع إدراكاتنا الفطرية والوجدانية فلا بدّ من اعتبار تلك الاستدلالات باطلة[1]. فإذا قال أحدهم مثلًا: «إنّ كلّ ما يدركه الشخص يعني إدراكه الله تعالى»[2]، فإنّ كلامه هذا ـ على الرغم من

---

(1) إنّ الاستناد إلى الإدراك الوجدانيّ لتفنيد نظرية ما موجود كذلك في كُتب الحكماء، ففي تعليقاته على كتاب (**نهاية الحكمة**، التعليقة 29) في تفنيده نظرية الوحدة الشخصيّة للوجود بالاستناد إلى الإدراك الوجداني قال الأستاذ مصباح اليزدي مثلًا: «**الأقوال في حقيقة الوجود أربعة: الأوّل أنّ الوجود واحد شخصي... وهو مردود لأنّه خلاف ما نجده بالضرورة من الكثرة وإنكارها خروج عن طور العقل ونوع من السفسطة وإنكار البديهيات**». وقال المرحوم رفيعي في رسالته المسمّاة «**رسالة في باب معاني وحدة الوجود**» حول رفضه المعنى القائل بوجود الوحدة الشخصية وعدم وجود الغيرية في ما عدا ظلال واجب الوجود: «إنّ هذا التفسير خاطئ تمامًا ولا معنى له لأنّه يتعارض مع الحسّ...» (انظر: حسن زاده آملي، **رساله وحدت از ديدگاه عارف حكيم**، ص37).

(2) بعد بيانه بعض المقدّمات في أسفاره، استنتج ملّا صدرا قائلًا: «فكلّ مَن أدرك شيئًا من الأشياء بأيّ إدراك كان فقد أدركَ الباري، وإن غفل عن هذا الإدراك إلّا الخواصّ من أولياء الله تعالى كما نُقِل عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال «ما رَأَيْتُ =

الاستدلالات التي نتج عنها ـ يخالف إدراكنا البديهيّ القائم على أساس غيريّتنا مع الله سبحانه وأنّنا لسنا هو تعالى، وهنا لا بدّ لنا من إعادة النظر في تلك الاستدلالات أو على الأقلّ تفسير هذا الكلام لمصلحة إدراكنا البديهيّ. وعندما تكون نتيجة الاستدلالات في بحث التوحيد الأفعاليّ هي القول إنّ أفعالنا منسوبة إلى الله في عين نسبتها إلينا[1]، فإنّ ذلك لا يتعارض مع إدراكنا البديهيّ في كون أفعالنا الإراديّة منسوبة إلينا فقط وأنّ الغير ليس شريكًا في أفعالنا الاختيارية، وهنا ينبغي التشكيك في المقدّمات النظرية للبحث.

4 ـ إنّ الإدراكات البديهية والفطرية والوجدانية هي ثمرة المواجهة المباشرة بين الإنسان والموضوعات العينية ولذلك فإنّ القضايا المستخدَمة للحديث عن هذه الواقعيّات تشكّل أساس مُعظم الإدراكات الإنسانية، وبما أنّ الاستنتاج والاستدلال وسائر الوسائط النظرية الأخرى لا تلعب أيّ دور في هذا المجال، فإنّه لا يوجد أيّ اختلاف بين الأفراد في مثل هذه القضايا؛ بل إنّ اشتراكهم المعرفيّ يقوم على أساس تلك القضايا.

لقد تمّ في الحقيقة نقض جانب من عدم الاختلاف الذي نراه في الحالة العرفية والطبيعية للأفراد، إلّا أنّ هذه الحالة نادرة الحدوث تقريبًا؛ إذ تُحمَل تلك الموارد على الاشتباه الكبير والغفلة والسفسطة والعناد، ولذلك لم يُولها العقلاء أيّ اهتمام من جانبهم[2].

= شَيْئًا إلّا وَرَأَيْتُ اللهَ قَبْلَهُ»، ورُوي (مَعَه) و(فِيه) والكلّ صحيح». (الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص117).

(1) قال ملّا هادي السبزواريّ في منظومته: «الفِعلُ فِعلُ اللهِ وهو فِعلُنا».

(2) ومع ذلك فإنّ ثمة مَن شكّك في سلامة النظام الإدراكيّ للبشر بالاستناد إلى تلك الموارد والادّعاءات فبنوا على أساسها ما يسمّى بالتشكيك والنسبية المعرفية؛ =

وإذا ابتعدنا قليلًا عن مجال التعقّل الفطريّ وأخذنا بالاعتبار التفكير الفلسفيّ فستكون لدينا الكثير من الفروق والاختلافات وسيواجه مُعظم الأفراد تلك الحالة، ولعلّ أوضح دليل على ذلك هو وجود الاختلاف بين كبار المفكّرين وأصحاب الرّأي لكن لا يمكن التغافل أو التغاضي عن هذا الاختلاف في هذه الحالة؛ إذ إنّ الاختلافات القائمة بين علماء الفلسفة والحكمة في مجال النظريّات والفرضيات الفلسفية كبيرة إلى حدّ يتعذّر معه الجمع أو التأليف بينها وهذا أمر لا ينكره أيّ منّا[1]، إلّا أنّه تجدر الإشارة إلى عجز الوسائل المنطقية في مقام العمل عن الحيلولة دون بروز تلك الاختلافات على الرغم من ما كان يُنسب إليها من القيمة والفاعلية[2].

= لكنّ هذا النظرة تُعدّ باطلة في بحثنا هذا والخوض فيها سيُخرجنا عن نطاق موضوع البحث الذي نحن بصدده.

(1) أشار المرحوم الحلبيّ إلى الاختلافات الموجودة بين الحكماء بقوله: «وممّا يؤيّد هذا المطلب أنّ هؤلاء الأساطين قد اختلفوا اختلافات شديدة في مباحث الفلسفة الطبيعية والإلهية مع أنّ كلّهم بظنّهم يتمسّكون بالبرهان، ومع ذلك قد اختلفوا في أصالة الوجود أو الماهية وفي تباين الوجودات أو تشكيكها بالتشكيك العاميّ أو الخاصّي أو الوحدة الإطلاقية وفي ثبوت الحركة الجوهرية ونفيها وفي اتحاد العاقل والمعقول ونَفيه وفي وجود الهيولى وعدمها إلى غير ذلك من الاختلافات في أكثر مباحث الفلسفة الإلهية والطبيعية؛ نعم، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾». (محمود الحلبي، **المشهدين في التوحيد والعدل**، النسخة الإلكترونية، لا تا، ص9).

(2) إنّ الاختلافات القائمة بين المناطقة أنفسهم هي الأخرى مدعاة للتأمّل؛ إذ اختلفوا كثيرًا حتى في معيار رفع الخلاف وتجنّب الخطإ، وهو ما أكّده كذلك المرحوم الحلبيّ في مؤلّفاته حيث قال: «بيان ذلك أنّ مباحث علم الميزان ليست كلها بديهية ضرورية كي لا تفتقر إلى النظر والاكتساب بل جلّها لولا الكلّ نظرية قد جالت فيها أفكار العقلاء وتضاربت لديها أنظار العظماء، وحيث إنّ جميع مسائلها ليست برهانية مؤلّفة من اليقينيات المحضة التي لا يعتريها ريب وقعت =

كلّ ذلك يقودنا إلى نتيجة مهمّة واستراتيجيّة تتعلّق بتلك الاختلافات وهي أنّ أفراد البشر مُعرّضون دومًا إلى الخطإ والسّهو مهما كانت درجة ذكائهم وعلمهم ومهما كانت نسبة دقّتهم؛ بل إنّ احتمال الوقوع في الجهل المركّب في بعض ميادين الفكر حيث لا توجد أيّ إدراكات بديهية أو وجدانية، قائم على الدّوام؛ ولهذا، فإنّه من غير اللائق اعتبار نتائج الاستدلالات النظرية أمورًا قطعية، بل ينبغي علينا باستمرار توقّع اكتشاف الأخطاء البشرية في مجال التفكير البرهانيّ والمنطقيّ، وهذا التوقّع لا يتطلّب بالضرورة السقوط في هاوية الشكّ بل يعني ضرورة الاكتفاء بمرحلة الاطمئنان في ما يتعلّق بالأفكار والآراء البرهانية. وبطبيعة الحال، إذا تأمّل الأفراد في الاختلافات الموجودة بين كبار المفكّرين دون تعصّب أو محاباة فسيدركون حينها أنّ احتمال الوقوع في الخطإ في نتاجات الفكر البشريّ سواء بالنسبة إليهم أم إلى الآخرين هو أمر طبيعيّ، ونتيجة لذلك فإنّهم لن يصلوا إلى مرحلة القطع المنطقيّ في الميادين المذكورة.

وكما أشرنا آنفًا، فإنّ وجود تلك الاختلافات يُمثّل بشكل رئيس عاملًا للتذكير، وذلك لكي نكون مُضطرّين في النهاية إلى قبول إدراكات العقل الفطريّ والوجدانيّات والبديهيّات كمبدإ وأساس، واعتبار الخطإ أمرًا طبيعيًّا وواردًا في سائر الأمور الأخرى، وتجنّب القول بالقطع والجزم غير المنطقيّيْن في ما يتعلّق بالمسائل البديهية والأمور الوجدانية.

- الاختلافات الكثيرة في أغلب مباحثها التصورية والتصديقية على ما ستسمع إن شاء الله تعالى. وإذ ليس للميزان ميزان آخر وإلّا لكان هو الميزان دون ذلك أو يدور ويتسلسل فلا محالة يبقى الاختلاف ويشتدّ الالتباس في الأساس، فإذن لا مقياس ولا قسطاس... ومن الميزان تسقط الفلسفة بما لها من الأعمدة والأركان». (المصدر نفسه، ص19).

وكان المرحوم الحلبيّ ـ وهو أحد تلامذة الميرزا الأصفهانيّ والمفسّرين لآرائه ـ قد أجاب عن السؤال القائل: «أين يكمن أساس المعرفة؟» بقوله: «إن قلتَ: فعلى هذا ما المناص وما المهرب؟ قلتُ: الاكتفاء بالمنطق الطبيعيّ الفطريّ الإلهيّ والنور الغريزيّ العقليّ الإلهاميّ المغروس في كلّ إنسان من طبعه»[1].

5 ـ قد يقول بعضٌ إنّ للقطع الحاصل عن البرهان حجيّة ذاتية ولذلك فهو موثوق كما هي الحال مع الضروريّات والبديهيّات، وبما أنّ هذا النوع من القطع قابل للتحقّق فإنّه لا يجدر نَهي الفرد عن تطبيقه واستخدامه[2].

قلنا في الصفحات السابقة إنّ الميرزا مهدي الأصفهانيّ يرى أنّ القطع الحاصل من البرهان ليس له أيّ كاشفية ذاتية ولهذا يمكن أن يجتمع مع الجهل المركّب، فقد يكون لهذا القطع أو أيّ قطع آخر حجيّة ذاتية لصاحبه، أي أنّ القاطع يظنّ نفسه مصيبًا في الواقع، لكنّ المسألة تكمن في أنّ أيّ بحث خارجيّ قد يجرّد الشخص من القطع. وهنا لا بدّ من الانتباه إلى أنّ وجود الاختلاف بين كبار العلماء يُعدّ أمرًا وجدانيًّا وكلّ منّا يدرك ذلك ويؤمن به، فضلًا عن أنّه من الواضح أنّ مدلول ذلك القطع الذي يقول به كبار المفكّرين غير قابل للجمع؛ بل لا يمكن أن يكون كلّ قطع صحيح بالضرورة.

وإذا تأمّل أيّ شخص عاقل وخاصّة كبار المفكّرين، هذا الواقع البديهيّ والجليّ سيؤمن بأنّ القطع الناتج عن البرهان إنّما هو أمر لا معنى له؛ بل إنّ احتمال حدوث الخطإ في المسائل غير البديهية قائم

---

(1) المصدر نفسه.

(2) جعفر سيدان وغلام رضا فياضي، **بررسى نسبت عقل ووحى از منظر فلسفه ومكتب تفكيك**، مصدر سابق، ص27 ـ 28.

على الدّوام، وعندما تصبح مسألة ما موضع الخلاف بين الكبار فإنّ نسبة الخطإ في هذه الحالة ستكون أعلى وسيغدو الاطمئنان إلى المسألة هو أكثر ما يمكن الحصول عليه. وهذا يعني أنّه وبعد علمنا بالاختلافات سيّما حول الموضوعات التي تُمثّل نقطة الخلاف، ينبغي علينا استبعاد حصولنا على القطع واليقين المنطقيّ، ومع قبولنا احتمال الخلاف عقلائيًّا فإنّ القطع سيزول تمامًا.

هذا، وتكمن أهمية النقطة الأخيرة في كون ناتج الفكر الفلسفيّ والبرهاني ليس أمرًا قطعيًّا أو حتميًّا ولن يكون تعارضه مع الشرع كتعارض أمر قطعيّ مع آخر ظنّي؛ بل سيُعتبر تعارضًا بين ظنّيّن كحدّ أقصى.

5 ـ التعارض بين العقل والشّرع

ذكرنا في بداية مقالتنا هذه أنّ موضوع بحثنا فيها هو بيان موجز لمنهجية التعقّل في مدرسة الميرزا مهدي الأصفهانيّ، وفي ضوء المسائل التي أشرنا إليها يتوجّب علينا شرح إجماليّ أسلوب المواجهة مع ظواهر الشرع في آراء الأصفهانيّ:

1 ـ وجود الملازمة والتصاحب بين مُدركات العقل ومدلولات الشّرع في مقام الثبوت والتعريف، لأنّ كلًّا منهما يُمثّل حجّة إلهيّة وطريقًا لكشف الواقع، وقد وردت هذه المسألة بشكل واضح في عبارات المرحوم الميرزا الأصفهانيّ وكذلك المتكلمين والفقهاء؛ بل وأكّد الفلاسفة من جانبهم أيضًا على هذه النقطة؛ ولهذا، فلا موضوعية لوجود التعارض بين العقل والشّرع في مرتبة الثبوت. ولمّا كان أساس هذا الكلام قائمًا على متابعة مقام الإثبات ومواصلته فإنّنا سنتجنّب الخوض هنا في المسائل المتعلقة بمقام الثبوت.

2 - تظهر في بعض الأحيان حالة من التضادّ بين ظواهر الشّرع[1] والقضايا العقلية في مقام الإثبات، فإذا كانت القضايا العقلية بديهية ووجدانية[2] فإنّها ستصبح أصولًا وأُسسًا للمعرفة البشرية وستفوق أيّ معرفة غير بديهية؛ ولهذا لا بدّ للمضمون الشرعيّ من أن يكون منسجمًا ومتطابقًا مع تلك الحقائق، وحتى في حال افتراضنا وجود تضادّ أوّليّ فإنّه يمكننا إزالته بواسطة تأويل ظواهر الشّرع. وأمّا النقطة المهمّة هنا فهي أنّ كون المنشأ أو المصدر برهانيّ لا يعني الشروع في التأويل بل يشير إلى بديهية الأساس الأصليّ ووجدانيته، وبالاستناد إلى ذلك يجوز لنا تأويل ظواهر الشرع.

على سبيل المثال، فإنّنا نعتبر الله [سبحانه] مُنزّهًا عن نقائص المخلوقات، وهذا ما يدفعنا كذلك إلى تنزيهه من اليَد والرّجل والعين ومن كلّ أنواع الظّلم، وعلى هذا الأساس نؤوّل ظواهر بعض آي القرآن الكريم.

ولمّا كانت البديهيّات والوجدانيّات تمثّل أحد طَرفَي التعارض

(1) يُمثّل الإدراك أو الفهم العُرفيّ المعيار الإثباتيّ في ظواهر الشّرع، إلّا أنّه يمكننا في النهاية مقارنة الإدراك العُرفيّ نفسه وظواهر الكلام باشتراك العرف في فهم الموضوع، وقد تمّ بحث هذه المسألة ودراستها في بحوث (حجيّة الظواهر) في الكتب الأصولية.

(2) تُعتبر حجيّة القضايا الوجدانية والبديهية حجيّة ذاتية وبإمكان أيّ شخص ذي شعور إدراك الحقائق والوجدان بنفسه؛ لكن بما أنّ احتمال الوقوع في الخطإ وارد في مقام الإثبات والعمل يمكننا في هذه الحالة الاستعانة بقرينة ومعيار الاشتراك وعدم الاختلاف العرفيّ وبالتالي تمييز المسائل البديهية عن مثيلاتها غير البديهية، ويمكن لهذا المعيار أن يكون مفيدًا ومؤثّرًا في حال اشتهار بعض المسائل وشيوعها بسبب التلقين والدعاية المستمرّة. لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يمكن للقارئ الكريم الرجوع إلى مصادر بحوث علم المعرفة.

في هذه المسألة فإنّ لزوم التأويل في هذا المقام متّفق عليه عمومًا وقد توحّدت ادّعاءات الحكماء مع ادّعاءات الآخرين في هذا المجال، ولذلك لا نرى ضرورة في الإطناب في هذا الموضوع.

3 ـ عندما يحصل التضادّ بين ظواهر الشّرع[1] والقضايا العقلية غير البديهية، فإذا كان الموضوع العقلي هو موضع الخلاف بين أصحاب الرّأي والمفكّرين ـ ونادرًا ما نرى عدم وجود الاختلاف بين العلماء في موضوع ما ـ فإنّه لن يكون بإمكاننا إثبات صحّة القطع بالاستناد إلى التوضيحات التي أشرنا إليها، وفي مثل هذه الحالات إذا كان ثمة موضوع شرعيّ مؤيّد بالأخبار المتواترة والمستفيضة[2] بشكل يحصل معه

---

(1) أشار المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ في مؤلّفاته إلى كيفية الوصول إلى ظواهر الشرع ومنها كتابه المسمّى **«مصباح الهدى»** حيث قال: «ثمّ إنّ من الواضح لزوم الرّجوع في معاني الألفاظ ومفاهيمها الأفرادية إلى اللّغة ولا معنى لأصالة عدم النقل في الألفاظ المستعملة في الكتاب والسنّة؛ فإنّ الميزان ما هو المعنى من الألفاظ عند أهل اللغة في زمن الاستعمال لا السّابق ولا اللّاحق، ولزوم الرجوع في مفهومها التركيبيّ وظهوره إلى عرف أهل اللّغة ولا إشكال في عدم اختلاف ذلك لأنّ تعيين ما هو ظاهر من الكلام بحسب عرف أهل كلّ لغة أسهل من كلّ شيء، فإذا أشار المتكلّم بالألفاظ إلى المعاني تكون المفاهيم الأفرادية ظاهرة منها وعند تمامية الكلام وكون المتكلم في مقام الإخبار أو الإنشاء ينعقد للكلام ظهور من حيث مفهومه التركيبي بالعرض ويتحقق ظهور لمفهوم التركيبي العرفيّ».

(2) تجدر الإشارة هنا إلى نقطة مهمّة وهي أنّ المقصود هنا هو التواتر والاستفاضة في المعنى والمضمون وثمة الكثير من الأمثلة على ذلك، ولا بدّ من الانتباه أيضًا إلى ضرورة أن تكون الدراسة والبحث والتحقيق في الأخبار بالأساس كهيكلية ونظام معرفيّ عندما تمثّل شبكة المسائل والموضوعات قرينة ومؤيّدة بعضها لبعضها الآخر؛ إذ إنّ الدراسة والبحث في الأخبار بشكل فرديّ للحصول على المعارف الروائية لا يمكنه أن يكون نافعًا، وكما هو واضح فإنّ أسلوب =

الاطمئنان والعلم به، فينبغي ترجيح ظواهر الشرع بصورة قاطعة. ويُعتبر هذا الأسلوب مؤثّرًا للغاية في ما يتعلّق بأمّهات العقائد وأصول المعارف؛ بل ومقدّمة مهمّة للإدراك والفهم الصحيحيْن للتفاصيل والفروع العقدية. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود اختلافات واضحة بين أصحاب الرّأي في الحكمة والفلسفة في العديد من المواضع من تلك الأمّهات خاصّة ما يتعلّق منها بالمضمون الروائيّ.

ويشير المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ ضمن بحوثه في الأصول، وبعد بيانه حجيّة العقل الفطريّ، إلى أنّ العقل الاصطلاحيّ الذي يُمثّل العلوم الحصولية والبرهانية كان وما يزال مصدر ظهور الاختلافات بين المفكرين حول ظواهر الشّرع، ثمّ أحصى بإيجاز بعض مواضع التعارض. وفي ما يأتي نورد نصّ كلامه بهذا الخصوص بغية التوسّع في بحثنا الحالي:

«فإنّه «صاحب الشريعة» يقول إنّه تعالى عرّف نفسه لجميع عباده بل فطرهم على معرفته بل عاينوه تعالى بحقائق إيمانهم ويبشّرهم بعد ذلك بلقائه وليس هذه المعرفة بالعقول ولا بالإبصار وبالأوهام ولا بالإفهام، وأهل الاصطلاح يقول بأنّه غيب مطلق لا اسم له ولا رسم وأساسهم على المعرفة بالوجه. وبديهيّ أنّ المعرفة بالوجه متقوّمة بتصوّره وتوهّمه تعالى بالوجه، وذلك يقول بعدم الوجه له تعالى لمباينة الصّانِع والمصنوعِ، ويقول: ما تصوّر فهو بخلافه، وأنّه لا يُعرف بتوهّم القلوب، وأنّ توحيده أن لا يتوهّمه، وأنّ مَن عَبَدَ الله بالتوهّم فقد كفر، وأنّ مَن عرفه بغيره فليس يعرفه إنما يعرف

= ومنهج الدراسة الجماعية للروايات يتطلّب جهودًا واختصاصًا كبيريْن، والحقيقة أنّه لم يتمّ الاهتمام بهذه المسألة بالشكل الذي يليق بها.

غيره، وأنّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وغير ذلك من الروايات. وهم يقولون بتضايف العلم ويحدّون علمه تعالى بهذا النظام فقط لأنّ علمه تعالى علة وأنّه مختصّ بالوجودات لعدم تضايفها ولا بالعدم المطلق، والشّارع يقول إنّه تعالى عالِمٌ؛ إذ لا معلوم وأنّه لا تناهي بعلمه بوجه من الوجوه وهم سنخية الواجب مع الممكن، وذلك تقول بالمباينة التامة حتى من حيث الشيئية وإنّه خلق الأشياء من غير سنخ وإنّه مَن شبّهه بخلقه فهو مشرك. وهم يقولون بقدم العالم وذلك يقول بحدوثه، وهم يقولون بأنّه له تعالى فعل واحد أزلًا وأبدًا لا يُغيّر ولا يُبدّل. وهو يقول بأنّه له تعالى البداء والرأي وأنّه يقدّم ويؤخّر ويمحو ويُثبت وأنّ الفضل بِيَد الله يعطيه مَن يشاء، وأنّه على كلّ شيء قدير، وأنّ له الفعل والتَّرْك من حيث وحدتهما بوحدة الحَيْث والجهة ولا يحتاج إلى المخصّص بل بنفسه مخصّص ويختصّ برحمته مَن يشاء. وهم يقولون إنّ الناس مجبورون بصورة الاختيار وأنّ نسبة الأفعال إليه أوّلًا وبالذات، وهو يقول إنّ الله لم يأمر الناسَ بشيء ولم ينهاهم عن شيء إلّا وهم مستطيعون لذلك، وأنّ الله أقدرهم على ما هو أقدر عليه وأنّ مَن نسبَ إليه ذنوب عباده فقد كفر. وهم يقولون إنّ الإنسان جسماني الحدوث روحاني البقاء وذلك يقول إنّ الله خلق الأرواحَ قبل الأجساد بألفَي عام وأنّ الله بعثَ محمدًا (ص) في عالم الذّر والميثاق إلى الأنبياء وهو متّك على علّي (صلوات الله عليه) وعرّفهم نفسه ورسوله وحججه وأخذ منهم العهد والميثاق واختبرهم وكلّفهم دخول النار فدخلهم أصحاب اليمين فأصابهم الوهج والحدّة التي يُرى في المؤمن من ذلك الوهج وغير ذلك ممّا صرّح به ولا تقبل التأويل بوجه، وتقول بالمعاد الجسماني وهم يقولون بالروحاني. وهم يقولون إنّ جميع الأفعال محبوبة له بالعرض، وهو يقول إنّ الله لا يحبّ الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ومَن يَحلُل عليه غضبي. وهم يقولون

بأتميّة ذلك النظام لأنّه مطابق للنظام الرّباني، وهو يقول ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾[1]، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[2] وأنّه تعالى لا تعيّن له بوجه من الوجوه وتعيّن النظام في ذاته ونظام الربوبي، والقول به غلط فاحش. وهم يقولون إنّ الوجود جوهرًا كان أو عرضًا خيرٌ محض والماهية أمر اعتباري والشرّ عدم والعدم لا واقع له بوجه وهو بانقسام الأفعال إلى الحسن والقبيح والجيد والردي؛ إلى غير ذلك من الاختلافات الكثيرة والروايات فيها بالغة فوق حدّ التواتر كما في مسألة المعاد والجبر والقدر وأمثالها بالجملة. لو كان أساس الأديان على هذا العقل الذي توهّمه الفلاسفة فلا بدّ من تكذيب الأنبياء لمخالفة كلّ دعاويهم لأحكام هذا العقل فيلزم إفحامهم»[3].

وهكذا، فإنّه مع الخوض العميق والاهتمام بظواهر الشرع يمكننا العثور على العديد من البحوث والموضوعات التي لا تتوافق مع نتائج الحكمة، ومن ناحية أخرى فإنّ الحكماء أنفسهم كذلك مختلفون في ما بينهم في هذه المجالات[4]؛ إلّا أنّ النقطة المهمّة

---

(1) سورة الروم: الآية 41.

(2) سورة الأعراف: الآية 96.

(3) محمد باقر ملكي ميانجي، **تقريرات اصول: تقرير مباحث اصولى ميرزا مهدي اصفهاني**، مصدر سابق، ص114 ـ 117.

(4) وتجدر الإشارة إلى أنّ المفروض هنا هو أنّ كبار الفلاسفة والحكماء قد خاضوا تلك المجالات بنيّة حسنة وتقوى كاملة ودقّة منطقية لازمة كما هو مطلوب من أيّ مختصّ وباحث وعندئذ لا يمكننا اتّهامهم بسوء النيّة أو الجهل أو عدم الاطّلاع العميق بالفلسفة، ورغم كلّ تلك المقدّمات فإنّهم لم يستطيعوا تجنّب الوقوع في الاختلاف والتضادّ في ما بينهم. وبناءً على ذلك فليس المفروض هو نسبة التهمة أو الشبهة إلى مُخالفي الفلسفة عند قيامهم بالاعتراض على أيّ من الآراء الفلسفية.

هنا هي أنّنا، ومن خلال نظرة سطحية (معرفيّة)، سنكتشف أنّ وجود الاختلافات بين الحكماء وتعارض آرائهم مع ظواهر الشرع يكسبنا الطمأنينة حول كونهم قد وقعوا في جهل مركّب ووهم كبير في الكثير من الموارد ولذلك لا يجوز لنا تأويل ظواهر الشرع أو تغيير معانيه وفقًا للآراء الفلسفية.

4 - وربما قيل إنّه إذا قبلنا بحجيّة العقل فإنّ البراهين العقلية ستصبح حجّة هي الأخرى وستكون نتائج البرهان العقليّ مقبولة وموثوقة كذلك، لكن ليس بالإمكان أبدًا تجاهل الطمأنينة الحاصلة عن البرهان العقليّ؛ وعليه، فباستطاعة مَن يصل إلى نتيجة ما عن طريق البرهان الالتزام بذلك.

ونردّ على هذا الكلام قائلين: لقد ذكرنا في أوّل هذه المقالة أنه توجد بعض البراهين في الآراء الفلسفية تتعارض أحيانًا مع الأمور الوجدانية والبديهية مثل إنكار الاختيار أو القول بسنخيّتنا وعينيّتنا مع الله سبحانه حيث تشير هذه الأمور إلى احتمال الوقوع في الخطإ في ما يتعلّق بالبراهين ولا يمكن الحصول على القطع اللازم. واستنادًا إلى هذا وبنظرة عادلة ومنصفة، فإنّ أيّ تسرّع في تأويل ظواهر الشرع يُعدّ مخالفًا للحيطة العقلية وشكلًا من أشكال المكابرة.

إنّ من أهمّ الضروريّات في النظرة الواقعية والمنهج العقلانيّ هو اتّباع صاحب البرهان الأدب عند مخالفته الشرع أو اعتراضه عليه واحتمال الخطإ في استدلالاته ومقدّماته من باب التواضع والقيام بالتأويل بشكل مستمرّ، فإذا لم تتّضح له مسألة من المسائل فإنّ أقلّ ما يجب عليه فِعله هو التوقّف والكفّ عن ذلك بدلًا من أن يضع نفسه موضع الشبهة واتّهامه بالقول بغير علم بسبب تأويله لظواهر

الشرع. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض الفلاسفة قد تصرّفوا أحيانًا بهذا الشكل واتمّوا الحجّة على غيرهم[1].

5 ـ يدّعي بعضٌ أنّ الاختلافات الموجودة بين الفلاسفة موجودة أيضًا بين الأحاديث وبين المحدّثين والفقهاء وأنّه ليس من المنطقيّ اعتبار الخلاف القائم بين الفلاسفة دليلًا ضدّ الفلسفة نفسها لأنّ ذلك يقتضي اعتبار الاختلاف بين الفقهاء دليلًا ضدّ الفقه والحديث[2].

والإجابة عن السؤال المذكور هي:

أ ـ إنّ وجود الاختلاف في أيّ علم له تأثيره المعرفيّ، أي أنّ الاهتمام به والالتفات إليه من شأنه أن يجعل احتمال الوقوع في الخطإ والشبهة أمرًا جديًّا واعتبار حصول القطع مسألة صعبة أو ممتنعة، وكذلك هي الحال في ما يخصّ فهم الحديث فقد تكون نتيجة اختلاف كبار الفقهاء مماثلة.

ب ـ لا شكّ في أنّ اختلاف الفقهاء يُعتبر أمرًا صغرويًّا ولا يمكن لنتيجة ذلك الاختلاف أن تكون مسوّغًا لتأويل الروايات، في حين أنّ اختلاف الحكماء حول ظواهر الشرع قد يُجيز أحيانًا تأويل تلك الظواهر. وتنصبّ جهود الفقهاء على فهم ظواهر الشرع مع اتّباع الحيطة والحذر وعدم المساس بالظواهر

---

(1) للتعرّف على أمثلة لتلك العبارات انظر: محمد رضا حكيمي، **معاد جسمانى**، منشورات دليل ما، قم، 2002م، ص29 ـ 32 ـ 127 ـ 138.

(2) جعفر سيدان وغلام رضا فياضي، **بررسى نسبت عقل ووحى از منظر فلسفه ومكتب تفكيك**، مصدر سابق، ص120؛ انظر كذلك: محمّد رضا إرشادي نيا، **نقد وبررسى نظريه تفكيك**، مصدر سابق، ص118؛ محمد الموسوي، **آئين وانديشه**، مصدر سابق، ص86.

والمحافظة عليها، وعندما يكون الحديث غير متطابق مع البديهيّات فإنّ الفقهاء لا يستسيغون التأويل إطلاقًا؛ بل يعمدون إلى الترجيح والتعديل وفقًا للضوابط كحدّ أقصى وذلك في الموارد التي يتعذّر فيها الجمع بين الأخبار، وقد يَؤُول الأمر في أحيان أخرى إلى التوقّف أو الأخذ بالأقوال المحتملة.

ج ـ أمّا النقطة الأخرى المهمّة في مسألة الفهم المنهجيّ والاجتهاديّ للحديث فتكمن في ضمان حجيّة الفهم في حال وجود الاختلاف بين المجتهدين في ذلك حيث تبقى حجيّة هذا الفهم محفوظة لصاحبها في تناوله للأخبار بالاستناد إلى الطريق الصحيحة حتى في حال تعذّر الجمع بين تلك المفاهيم.

وأمّا في ما يخصّ البحوث الاستدلالية والنظرية، فإنّ من شأن الاختلافات أن تزيد من نسبة احتمال الخطإ ولهذا لا يمكن لتلك البحوث أن تمثّل حجّة راجحة في حال وجود التضادّ بينها وبين ما تمّ الإذعان لحجيّته.

6 ـ المسألة الأخرى هي دور أخبار الآحاد في العقائد وعلاقتها بالأحكام العقلية. ولتوضيح هذا الأمر لا بدّ من التذكير أوّلًا بأنّ أخبار الآحاد لا تؤدّي إلى العلم بسبب السّند، لكن إذا كان سندها موثوقًا ومُعتبرًا أو كان الحديث نفسه موثوقًا من حيث الصدور[1]، عندئذ يُدرَج في قائمة الظنون المعتبرة. وفي

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ علماء الحديث يستخدمون أسلوبيْن اثنيْن لإثبات اعتبار الرواية: الأسلوب الأوّل هو اعتبار السّند والثاني التوثيق وفقًا لمجموعة القرائن، إلّا أنّ بعض الاتّجاهات الفكرية الموجودة تعتبر الأسلوب الأوّل (أي اعتبار السّند) الأسلوب الوحيد لإثبات موثوقية الحديث، وهنا ينبغي معرفة آراء علماء الشيعة في =

الأخبار التي يكون مدلولها مُستنبطًا من الفروع الفقهية، أجمع علماء الأصول على إمكانية الأخذ بمدلول تلك الأخبار، لكن في ما يخصّ المسائل العقدية حيث يتطلّب الأمر العلم والعقيدة فقد صرّح بعضهم بعدم إمكانية الالتزام أو الاستناد إلى الأخبار المذكورة بدعوى أنّها لا تفيد العلم. والجواب على هذه المسألة هو أنّه لا توجد أيّ ضرورة للحصول على القطع بالمسألة من أجل الإذعان والتسليم لموضوع ما؛ بل يمكن الاعتماد على الأمر الظنيّ تعبّدًا كما هي الحال في إيماننا وثقتنا بالكثير من الكلام الذي يصدر عن أفراد ثقة في حياتنا اليومية على الرغم من اعتقادنا باحتمال وجود الخطإ والاختلاف في مضمون ذلك الكلام أو تفاصيله[1].

وبالنظر إلى المقدّمة المذكورة؛ فإنّه إذا لم يوجد أيّ تضادّ عقليّ في أخبار الآحاد الثقاة من حيث الموضوعات والتفاصيل العقدية أمكن الأخذ بها، وإذا كانت تتعارض في بعض الأحيان مع المسائل

= ما يتعلّق بإمكانية وجواز توثيق الروايات بواسطة القرائن. لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر: مهدي حسنيان قمّي، **دفاع از روايات مهدويّت**، 1، مجلة انتظار، العددين 8 ـ 9، ص335 ـ 356؛ مهدي حسنيان قمّي، **دفاع از روايات بحار الأنوار**، مجلة علوم حديث، العدد 29، ص87 ـ 105).

(1) تناولت المصادر الأصولية هذا البحث كذلك تحت عنوان: «إمكانية التعبّد بالظنّ في المسائل العقدية»، وللاطلاع على بعض مواطن النّقض والإبرام في هذا المجال، انظر: محمّد سند، «**نقش روايات در أمور اعتقادى**»، مجلة پژوهشهاى اصولى، العددين 4 ـ 5، ص34 ـ 56؛ المصدر نفسه، العدد 6، ص26 ـ 51؛ محمد هادي معرفت، «**كاربرد حديث در تفسير**»، المجلة الاختصاصية الصادرة عن جامعة العلوم الرضوية، العدد 1، ص142 ـ 146؛ صادق لاريجاني، «**كاربرد حديث در تفسير ومعارف**»، المجلة الاختصاصية الصادرة عن جامعة العلوم الرضوية، العددين 4 ـ 5، ص155 ـ 174.

البرهانية عندئذ لا بدّ من توخّي الحذر والحيطة وعدم المسارعة في ردّها أو إنكارها أو تأويل الحديث؛ إذ لا ريب في وجود أمريْن ظنّيّيْن متعارضيْن على الأقلّ؛ وهنا ينبغي توخّي الدقّة في أن لا تكون مقدّمات البرهان مستنبطة من المسائل المخالفة للروايات المتواترة وأمّهات المعارف، أو يكون الموضوع مُستوحى من المشهورات التي لا أساس لها إطلاقًا[1].

خاتمة

وفي الختام نودّ التذكير بأنّ موضوع تعارض العقل والنقل ودور الروايات في المجال العقديّ يتضمّن الكثير من التفاصيل التي يحتاج الخوض فيها إلى كتاب مستقلّ وخاصّ.

وفي ما يأتي نشير إلى أهمّ النتائج التي أفرزتها هذه المقالة:

1 ـ إنّ موضع الخلاف بين المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ وبين الفلاسفة هو السؤال الآتي: «ما هو معيار التخلّي عن ظواهر الكتاب والسنّة في مقام الإثبات؟».

2 ـ تُعتبر المسائل البديهية المعيار الوحيد الموجود خارج إطار الدين والذي يمكنه أن يكون مُبرّرًا في تأويل الكتاب والسنّة، كالبديهيّات الأوليّة في مجال العقل النظريّ والعقل العمليّ والمشاهدات الحسيّة والإدراكات الوجدانية دون أيّ واسطة.

3 ـ عوّل الميرزا الأصفهانيّ على القطع في النظام العرفيّ للمعرفة

---

(1) تستند الكثير من الشكوك في الروايات العقدية في الوقت الحاضر إلى مقدّمات تمّ قبولها بسبب شهرتها أو الترويج المكثّف لها في حين لا يوجد أيّ أصل أو مبدإ ثابت يمكن بواسطته الدفاع عنها.

الإنسانية (البشرية) إذا كان مصدره عقلائيًّا، لكنّه لا يرى القياس كافيًا ومثمرًا في مجال المعرفة الدينية للحصول على المعرفة اليقينية.

4 ـ يعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ ناتج الفكر البرهانيّ الفلسفيّ لا يمكن أن يكون أمرًا قاطعًا، وأنّه يمكن اعتبار التعارض الحاصل بينه وبين ظواهر الشرع تعارضًا بين ظنّيْن كحدّ أقصى، وبذلك لا ينبغي الأخذ به كقرينة صالحة لتأويل ظواهر الشرع.

5 ـ إنّ نظرة سطحية (معرفيّة) ستكشف لنا أنّ وجود الاختلافات بين الحكماء وتعارض آرائهم مع بعض الأمور والمسائل الوجدانية يكسبنا الطمأنينة حول كونهم قد وقعوا في جهل مركّب ووهم كبير في الكثير من الموارد وأنّ نتيجة آرائهم المتمثّلة في افتراض التعارض لا يمكنها بأيّ شكل من الأشكال أن تسود على ظواهر الشرع.

المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم خسروشاهي، «**مكتب تفكيك دستخوش تفكيكى ديگر**»، مجلة كتاب نقد، العددان 26 و27، لا تا.

2 ـ جعفر السبحاني التبريزي، **بنيادهاي مكتب تفكيك**، 1994م.

3 ـ ــــــــــــ، **تهذيب الأصول**، مطبعة مهر، قم، لا تا.

4 ـ جعفر سيدان وغلام رضا فياضي، **بررسى نسبت عقل ووحى از منظر فلسفه ومكتب تفكيك**، أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية، قسم النهضة البرامجية في مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 2009م.

5 ـ حسين مدرسي الطباطبائي، **مكتب در فرايند تكامل**، منشورات گوير، طهران، 2007م.

6 ـ حسين مظفري، **بنيان مرصوص**، مركز منشورات مؤسسة الإمام الخميني، قم، 2006م.

7 ـ خليل علاقه بند الحسيني الطوسي، «**عليت از نگاه اشاعره، مكتب تفكيك وحكمت متعاليه**»، مجلة حوزه 92، حزيران وتموز.

8 ـ رضا حق پناه، **حكمت شيعى**، مجلة انديشه حوزه 19، خاصة بمدرسة التفكيك، 1999م.

9 ـ سعيد رحيميان، «**علامه طباطبايى ومكتب تفكيك**»، مجلة كيهان انديشه، العددان 53 و54، 1994م.

10 ـ صادق لاريجاني، **سلسله درسهاى خارج اصول**، لا تا.

11 ـ عباس مرتضوي، **علم وعقل از ديدگاه مكتب تفكيك**، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، قم، 2002م.

12 ـ علي الطالقاني، «**دو جريان تفكيكى تياران تفكيكيّان**»، مجلة خردنامه، العدد 81.

13 ـ غلام حسين إبراهيمي ديناني، **ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام**، منشورات طرح نو، طهران، 2002م.

14 ـ محمد الموسوي، **آئين وانديشه**، منشورات حكمت، طهران، 2003م.

15 ـ محمد باقر ملكي ميانجي، **تقريرات اصول: تقرير مباحث اصولى ميرزا مهدي اصفهاني**، النسخة الخطية، لا تا.

16 ـ محمد حسن الرضوي، **أصول استنباط العقايد ونظرية الاعتبار**، محاضرات الشيخ محمد السند، مكتبة فدك، قم، 1426ق.

17 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، المكتبة الإسلامية، طهران، لا تا.

18 ـ محمد حسين گنجي، **درباره مكتب تفكيك**، مقالات وبحوث، 2003م.

19 ـ محمّد رضا إرشادي نيا، **نقد وبررسى نظريه تفكيك**، منشورات بوستان كتاب، قم، 2003م.

20 ـ محمد رضا حكيمي، **معاد جسمانى**، منشورات دليل ما، قم، 2002م.

21 ـ محمد هادي معرفت، «**عقلانيت دينى**»، مجلة انديشه حوزه 19، 1999م.

22 ـ محمود الحلبي، **المشهدين في التوحيد والعدل**، النسخة الإلكترونية، لا تا.

23 ـ محمود الحلبي، **في حجية القرآن**، تقرير مباحث الميرزا مهدي الأصفهاني، لا تا.

24 ـ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، طبعة السيد محمد باقر النجفي اليزدي، لا تا.

25 ـ ــــــــــــ، **أصول الوسيط**، نسخة محمد حسن البروجردي، لا تا.

26 ـ ــــــــــــ ، **في حجية القرآن**، النسخة الخطية الخاصة بالحضرة الرضوية المقدّسة، لا تا.

27 ـ ــــــــــــ ، **مصباح الهدى**، طبعة السيد محمد باقر النجفي اليزدي، لا تا.

28 ـ واعظ زاده الخراساني، **نقد مكتب تفكيك**، مجلة انديشه حوزه 19، خاصة بمدرسة التفكيك، 1999م.

29 ـ هادي الصدر، «**حجيت ذاتى عقل در مكتب تفكيك**»، مجلة خردنامه، العدد 27.

30 ـ يونس أدياني، **تفكيك از نگاهى ديگر**، منشورات انديشه حوزه 19، خاصّ بمدرسة التفكيك، 1999م.

العقل في فكر
الميرزا مهدي الأصفهانيّ

محمّد بني هاشمي

المقدّمة

قبل البدء في طرح آراء المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ، نودّ التذكير بأنّ آراءه تستند إلى ثلاثة أركان أساس، وبأن الركن الأوّل هو الأصل والأساس وإليه تستند الأركان الثانوية الأخرى.

أمّا الركن الأوّل ـ الذي يُعدّ القاعدة الأصلية لكلّ آرائه ـ فهو وجدان العاقل، ونعني به ما يُدركه كلّ عاقل أو يشهده في ذاته؛ وأمّا الرّكن الثاني فيشمل الآيات والروايات الواردة في شأن العقل والعاقل وما شابههما والتي تتّصف بصفة التذكير وهو أن يتذكّر العقلاء بهذه الوسيلة خصائص العقل ومميّزات العاقل ليحصلوا بذلك على التنبّه الوجداني بها. وأمّا الرّكن الثالث فقائم على المعنى اللغويّ للعقل وعدم وضع مصطلح بشأنه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الميرزا الأصفهانيّ لم يوافق في الكثير من مؤلّفاته على المصطلحات التي ذكرها الفلاسفة حول معاني العقل

ومراتبه؛ بل واظب على التأكيد على المعنى اللغويّ الذي يشير إلى الحقيقة والواقعية الخارجية للعقل.

وكما قلنا فإنّ الركن الأصليّ من بين الأركان الثلاثة المذكورة هو الركن الأوّل المتعلّق بوجدان العقل، أمّا الركنيْن الباقيَيْن فيستندان إلى هذا الركن.

العقل في كلام الأصفهاني

سنورد بعض عبارات الميرزا في تعريف العقل والتي ذكرها في مختلف رسائله:

1 ـ العبارة الأولى وردت في كتابه الموسوم بـ: «أبواب الهدى»: يقول «كلّ عاقل بعد مضيّ زمان من حال طفوليّته الّتي لا يجد في تلك الحال حسن أفعاله وقبحها، يصل إلى رتبة من السنّ فيجد ما كان فاقدًا له في الزمن السابق وهو التميّز بين الحسن والقبح في أفعاله أو أفعال غيره، فبالبداهة الأوّليّة ما كان سابقًا واجدًا لحسن الأفعال وقبحها، والآن قد صار واجدًا لذلك فلا بدّ من أن ينتهي ذلك الوجدان إلى شيء كاشف للحسن والقبح، والكاشف للشيء هو النور الظاهر بذاته، فهذا النور الكاشف ما كان ظاهرًا للطفل حال طفوليّته وبعدها يظهر له حين توجّهه إلى الفعل الحسن والقبيح فيعرف بذلك النور حسن الإحسان وقبح الظلم، وقد يفقده في حال الغضب الشديد والشهوة الشديدة فيصدر منه الفعل القبيح، ثمّ بعد ذهاب تلك الحالة يظهر له ويجد أنّ ما فعله كان قبيحًا»[1].

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، أبواب الهدى، النسخة الخطية المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة، ص20 ـ 21.

2 ـ أمّا العبارة الثانية فقد اقتبسناها من رسالة للميرزا الأصفهانيّ بعنوان: «مصباح الهدى» ويقول فيها: «... العقل الذي هو ظاهر بذاته لكلّ عاقل بعد فقدانه إيّاه في حال الطفوليّة والغضب والشهوة الشديدة وبه يميّز العقلاء أنفسهم عن المجانين، وهذا هو الحجّة التي وردت الأحاديث بأنّه الحجّة الباطنيّة، ويعاقب الإنسان عند عصيانه... وهو الحجّة والفاروق بين الحقّ والباطل، وبين الصدق والكذب، وبين الحسن والقبيح، والجيّد والردي، والفريضة والسنّة»[1].

3 ـ أما العبارة الثالثة فوردت في رسالة «أنوار الهداية»، يقول: «أمّا صاحب شرع الإسلام [فقد] عرّف العقل بحقيقته الخارجيّة وهو تميّز الجيّد من الرديء، وهذا التميّز قد يحصل له وقد لا يحصل له فيرتكب القبيح، ثمّ بعد مدّة يلتفت إلى قبحه. والفارق بين الحالين ليس إلّا ظهور القبح وعدم ظهوره والتميز عبارة عن الظهور والكشف»[2].

4 ـ وهذا المقطع منقول عن كتابه: «معارف القرآن»، حيث قال: «أمّا الذي نبّه عليه صاحبُ الشريعة فهو عبارة عن النور الذي يعرفه كلّ عاقل بنفس ذاته، وبه يدرك حُسن أفعاله وقُبحها... بيان ذلك أنّ من الواجب في كشف مُرادات الشّارع حَمل الألفاظ الصادرة عنه وعن خُلفائه على المعنى اللغويّ الذي يعرفه كلّ أحد كما هو واضح، فبالتذكّر إلى ما يذكّر به من

(1) مهدي الأصفهانيّ، **مصباح الهدى**، النسخة الخطية المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة، ص4 ـ 5.

(2) مهدي الأصفهانيّ، **أنوار الهداية**، نسخة بخطّ المؤلّف محفوظة في مكتبة كلية الإلهيّات والمعارف الإسلامية بجامعة مشهد، ص8.

حقيقته الذي يعرفه كلّ عاقل ومن أحكامه وأوصاف العاقل يظهر المُراد»[1].

5 ـ ويقول في كتابه: «معارف القرآن» «العَقل ما يُعبّر عنه بالفارسية «خِرَد ودانش خوب وبَد»، فهو النور المظهر للجيّد والرديء والفريضة والسنّة، ومبدأ اشتقاقه من قولهم: عَقلتُ الدّابة، أي حَبستها... فقال رسول الله (ص): «إنّ العَقْلَ عِقالٌ مِن الجَهْلِ، والنّفس مثلُ أخبَث الدّواب فإن لَم تُعقَل حارَت...»»[2].

6 ـ وهذا المقطع هو في بيان الاختلاف بين نور العقل ونور العلم، يقول: «نور العلم كنور العقل... إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ نور العقل يكشف الحسن والقبح للمميّز البالغ، ونور العلم أوسع منه يظهر للصبيّ أيضًا وهو في المعقولات كالسراج في الظلمة للمبصرات»[3].

7 ـ وأمّا المقطع السابع فيتحدّث فيه عن تعدّد نور العلم والعقل، فيقول: «أما إنّ تعدد العلم والعقل يرجع إلى الواجد وما يدرك وما يظهر بهما، فمِن حيث وجدان الواجد هذا النور... وظهور حسن الأفعال وقبحها ولزومها وحرمتها به، عقل، ومِن حيث وجدان الواجد إيّاه وظهور غيره به، علم»[4].

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **معارف القرآن**، نسخة بخطّ المرحوم نمازي الشاهرودي محفوظة في المكتبة المركزية، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص36 ـ 40.

(3) محمد الحسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، **تحف العقول**، المكتبة الإسلامية، طهران، 1975م، ص15.

(4) مهدي الأصفهانيّ، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص7.

خصائص العقل عند الميرزا الأصفهاني

يمكننا استنباط النقاط الآتية من المقاطع والعبارات المذكورة بشأن مزايا العقل:

1 ـ أنّ العقل نور.

2 ـ وأنّ هذا النور يُفاض على الشخص المميّز بعد انقضاء فترة طفولته.

3 ـ يتمّ بواسطة النور المذكور الكشف عن حُسن مجموعة من أفعال الإنسان وأعماله وقُبحها، كحُسن الإحسان وقُبح الظّلم مثلًا.

4 ـ عندما يكون الشخص في حالة غضب شديد أو شهوة عارمة فإنّه يفقد ذلك النور ويخسره ولن يكون بمقدوره التمييز بين الحسن أو القبيح من أعماله.

5 ـ يعتبر العقلاء أنفسهم متميّزين عن المجانين بفضل ذلك النور.

6 ـ يكون الإنسان مُستحقًّا للعقاب بسبب مخالفته العقل.

7 ـ يُمثّل النور المذكور حجّة باطنية لله تعالى على الإنسان العاقل.

8 ـ يُعتبر نور العقل بمثابة الفرقان بين الواجب العقليّ (الفريضة) وبين المستحبّ العقليّ (السنّة).

9 ـ لا وجود لأيّ اختلاف بين العقل والعلم من حيث الحقيقة النورية.

10ـ يعود الاختلاف بين العقل والعلم إلى مُتعلّقَيْهما فقط.

ولا شكّ في أنّ أيّ عاقل يمكنه إدراك الخصائص والمميزات العقلية المذكورة، فقد أكّد المرحوم الأصفهانيّ كذلك على ميزة الوجدان بالذات؛ بل وأصرّ على أنّ ثبات مقولاته وإحكامها تستند

إلى هذا الأساس (أي الرّكن الأوّل). يُضاف إلى ذلك أنّ الأدلّة النقلية (الرّكن الثاني) كلّها تؤكد بدورها الخصائص المُشار إليها، وإلى جانب ذينك الرّكنيْن نلاحظ إمكانية تطبيق المعنى اللغويّ للعقل (الركن الثالث) على أساس تلك المميزات وهذا يدلّ على أنّ المرحوم الميرزا الأصفهانيّ لم يختلق مصطلحًا لمعنى العقل.

وفي ما يأتي سنسرد أوّلًا بعض الشواهد اللغوية لنوضّحها بعد ذلك وفقًا للإدراك الوجداني ـ كما يفعل الشخص العاقل ـ، ومن ثَمّ سنورد ما يؤيّد ذلك من الأدلة النقلية من الأحاديث.

العقل في اللغة العربية

1 ـ قال صاحب «القاموس العصريّ»: «عَقَلَ بمعنى رَبَطَ؛ إذن، فالرّبط هو مفهوم من مفاهيم العقل، يُقال: عَقَل البَعيرَ»[1].

2 ـ وقال مؤلّف «أقرب الموارد» في معنى كلمة «العِقال»: «... حَبلٌ يُعقَل به البَعير في وسط ذراعه»[2]؛ وبالتالي فإنّ من معاني العقل الحَبس والرّبط والشدّ والحدّ... إلخ.

3 ـ وفي «مُعجم مَقاييس اللغة» يقول: «العَيْن والقاف واللّام أصلٌ واحدٌ مُنقاسٌ مطّرد، يدلُّ عُظْمُه على حُبْسة في الشَّيء أو ما يُقارب الحُبْسة، من ذلك العَقْل، وهو الحابِسُ عن ذَميمِ القَوْلِ والفِعْل»[3].

4 ـ وجاء في «لسانُ العرب»: «العَقْلُ: الحِجْر والنُّهي ضِدُّ

---

(1) إلياس أنطوان، **القاموس العصريّ**، منشورات الإسلامية، طهران، 1983م، مادة «عقل».

(2) سعيد الشرتونيّ، **أقرب الموارد في فُصَح العربية والشّوارد**، ص812.

(3) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الكتب العِلمية، بيروت، 1420هـ، مادة «عقل».

الحُمْق؛... والحَجْرُ والحِجْرُ والحُجْرُ والمَحْجِرُ: الحرم،... النَّهْيُ: خلاف الأمر؛ نَهاه يَنْهاه نَهْيًا فانْتَهى وتناهى: كَفَّ».
لاحِظ أنّ الحُمْق يُقابل العقل في المعاني المذكورة.

واستنادًا إلى ما قيل، فإنّ العقل يُمثّل نوعًا من الحُبسة والقَيْد للإنسان، فالشخص العاقل يُدرك أنّ ارتكاب بعض الأعمال يُعدّ ممنوعًا ومحجورًا، وهذا الوجدان سببه العقل الذي يُعتبر وسيلة للإدراك والفهم. وهكذا فإنّ الشخص العاقل لا يُجيز لنفسه ارتكاب الأفعال القبيحة لعِلمه بقُبحها.

إنّ الفهم والإدراك العقلانيّيْن يُخرجان المرء من دائرة الاستهتار وحالة اللّاقَيد ويقودانه إلى ناحية التقيّد والتعقّل، وفي مقابل هذا فإنّ مَن يَفتقد ذلك الفهم والإدراك فإنّه لا مكان لهذا التقيّد والمحدودية في قاموسه، فهو يعتبر نفسه متحرّرًا من كلّ القيود لأنّ ما يفهمه العاقل ويُدركه لا يفهمه المستهتر ولا يُدركه.

ويضيف صاحب «لسان العرب» في معنى «العاقل» قائلًا: «العاقِلُ الذي يَحْبِس نفسه ويَرُدُّها عن هَواها، أُخِذَ من قولهم قد اعْتُقِل لِسانُه إِذا حُبِسَ ومُنِع الكلامَ».

وفي بيان تسمية «العقل» وضع ابن منظور كلمة «يَعقِلُ» إلى جانب كلمة «يَحْبِس» فقال: «وسُمِّي العَقْلُ عَقْلًا لأَنَّهُ يَعْقِلُ صاحبَهُ عَن التَّوَرُّطِ في المَهالِكِ أَي يَحْبِسُه». ومن الواضح أنّ المقصود بالمَنع والحجر هو النّهي والحَبس الباطنيّ لا أن يُسلَب المرء شيئًا في الخارج، ولهذا وُضِع «العقل» باعتبار تسميته في مصافّ العبارات التي تعني «المَنْع» و«الحَبْس» و«الحِجْر» و«الزَّجْر» وما شابه ذلك، وكلّها تُستعمل في الإشارة إلى القبائح من الأفعال. ومع قَدر من التأمّل والنّظر في المسألة من كلا وَجهَيها نلاحظ أنّ إدراك الحُسن والقُبح لدى الإنسان العاقل يتحقّق في وقت واحد، أي أنّ فهم

الحُسن وإدراكه يُمثّل الوجه الآخر لفهم القُبح وإدراكه وليس الأمر كما يظنّ بعضٌ من أنّه تعترينا إبّان الإدراك العقلانيّ حالة نُدرك بواسطتها قُبح القبيح دون أن نفهم أو نُدرك حُسن الحَسَن؛ بل يتمّ إدراك كلتا الحالتيْن معًا وفي آنٍ واحد. أمّا الدّليل والشاهد على ما نقول فهو الوجدان الذي يمتلكه كلّ إنسان عاقل، فعندما يلاحظ شخص ما قُبح عمل أو فعل ما فإنّ باستطاعته أيضًا إدراك الحَسن وعندئذ يكون الحَسن الذي أدركه سَببًا لتَركه القبيح وعدم ارتكابه. وهنا لا يمكننا أن نفرض أنّ الشخص يُدرك قُبح الفعل دون أن يُدرك الحُسن في تَرك ذلك القُبح.

وهكذا، فإنّ إدراك قُبح القبيح يكون ملازمًا لإدراك حُسن العمل الحَسن وفهمه، إلّا أنّ إدراك القبيح وبالتالي إدراك الحُسن يكون بطريقتيْن اثنتيْن: ففي بعض الأحيان نشعر بقُبح القبيح إلى درجة لا نسمح عندها لأنفسنا بارتكابه، وإذا ارتكبناه فإنّنا نعترف باستحقاقنا العقوبة والمؤاخَذة. وأبرز مثال على ذلك هو الظّلم، فعندما يتبيّن لنا أنّ السّرقة أو تشويه سُمعة شخص ما بغير حقّ وما إلى ذلك هو مصداق للظّلم فسيتّضح قُبح ذلك لنا بحيث نعتبره عملًا محرّمًا، أو بعبارة أخرى: نصبح واثقين من أنّ تركه هو حَسن قد يبلغ درجة الوجوب (أي الفريضة).

وفي أحيان أخرى، لا يصل قُبح القبيح إلى هذا الحدّ، بمعنى أنّنا نُدرك أنّ تركه وعدم القيام به هو الأفضل، وهذا ما يُدعى بالمكروه العقليّ، وتدخل في هذا المضمار على سبيل المثال عدم مُراعاة بعض آداب المعاشرة. فالقُبح الظاهر في عدم القيام والوقوف كشكل من أشكال الاحترام مثلًا عند دخول الوالديْن علينا لا يُعتبر حرامًا عقليًا لأنّ عدم ارتكاب ذلك يُعدّ حَسنًا ولكن ليس إلى حدّ الوجوب بل الأفضل، وهو ما يُسمّى بالاستحباب العقليّ أو السنّة.

ومع هذا فإنّ كلتا الحالتَيْن تشيران إلى أنّ تحديد وتمييز القُبح يكون مصاحبًا لتحديد وتمييز الحُسن كذلك، وهذا التصاحب بالذات يشير إلى واقع مفاده أنّ إدراك الأفعال الحسنة والقبيحة يظهر لدى الإنسان العاقل في آنٍ واحد، لكنّ كُتب اللغة ـ والتي يقتصر عملها على بيان وجه التسمية قبل أيّ شيء آخر ـ تحاول التأكيد على جهة مُعيّنة تتعلّق بالقبائح كالمَنع والحَبْس وغير ذلك ولا يجب أن نتوقّع منها شيئًا آخر بطبيعة الحال؛ إلّا أنّ وَجه التسمية يُمثّل المفتاح الذي سيوصلنا إلى الجذور الأصلية ـ ونعني بذلك وجداننا الإدراك العقلانيّ ـ ؛ وعليه، فلا ضرورة إلى أن تذكر كُتب اللغة كلّ الجوانب التي نجدها؛ بل إنّ الهدف من تلك الكُتب ـ كما أشرنا ـ هو بيان وَجه التسمية في ذلك كلّه، ولأجل ما نصبو إليه فإنّ ما نطالعه فيها هو كافٍ لأنّه في الواقع ليس ببعيد عمّا هو في وجداننا بل ملازم له.

5 ـ قال مؤلّف «معجم الفروق اللغوية» ـ وهو مُعجم يشير إلى الفروق والاختلافات الموجودة في ما بين معاني الكلمات قريبة المعنى ـ مُتحدّثًا عن «العلم» و«العقل»: «الفَرْق بينَ العقلِ والعِلم: أنّ العَقلَ هو العِلمُ الأوّل الذي يَزْجُر عَن القَبائِح وَكُلّ مَن كانَ زاجِرهُ أقوى كانَ أعْقَل»[1]؛ وهنا نلاحظ أنّ أبا هلال العسكريّ قد أكّد على أنّ العقل هو نوع من العِلم، أي أنّ كلًا من العقل والعلم صادران عن سنخية واحدة، فكلاهما يدخلان في إطار الفهم والإدراك وهذا بحدّ ذاته هو أمر وجدانيّ.

(1) حسن بن عبد الله (أبو هلال العسكريّ)، **مُعجم الفروق اللغوية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1421هـ، ص366.

لكنّ ما يُميّز العقل عن العلم ـ بالاستناد إلى العبارات السابقة ـ هو نقطتان اثنتان: النقطة الأولى هي أنّ العقل هو العِلمُ الأوّل، أمّا النقطة الثانية فهي أنّ العقل هو الزّاجِر عن القبائح. وأفضل معنى يمكن نسبته إلى هذا العلم الخاصّ الأوّل (أي العقل) هو أن نقول: إنّ العقل ليس اكتسابيًّا، فالإدراكات العقلية لا تقوم على التعلّم والتعليم بل يظهر إدراك الحُسن والقُبح العقليّيْن منذ بداية بلوغ الإنسان ونُضجه دون تدخّل التعليم أو التعلّم في ذلك، وإلى الوقت الذي يكون فيه الطفل أو الصّبي غير البالغ عاجزًا عن إدراك الحُسن والقُبح فإنّه لا يكون كذلك مالكًا لأيّ زاجِر أو ناهٍ، لكن، وبمجرّد ظهور ذلك الإدراك فيه فإنّه سيمنعه وينهاه عن ارتكاب القبائح.

وبإمكاننا جميعًا إدراك أنّ هذا العلم الذي بدأ بزجرنا ونَهينا عن ارتكاب القبائح لم يكن موجودًا في داخلنا قبل سنّ النّضج أو البلوغ العقلانيّ، ومن ناحية أخرى، فإنّنا نعرف تمام المعرفة أنّنا لم نتعلّم التمييز بين الحَسن والقبيح في مدرسة أو غير ذلك؛ بل أُفيض علينا هذا العلم عندما بلغنا سنّ النّضج. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ بإمكان هذا العلم الابتدائيّ التمييز بين عقل وآخر، وأنّه على الأقلّ قادر على الفصل بين العاقل وغير العاقل. ومهما يكن من أمر فإنّ المقصود من كلّ ما قلناه هو: عندما يصل الفرد إلى هذه النقطة فإنّ ذلك يعني دخوله في زمرة العقلاء؛ إلّا أنّ هذا العلم غير المُعَلَّم يمكن ملاحظته بدرجات متباينة وباستطاعة كلّ مَن يبلغ درجة أعلى وأرقى من درجة الآخرين أن يكون الأعقل بينهم «وَكُلّ مَن كانَ زاجِرهُ أقوى كانَ أعْقَل».

الفرق بين العلم والعقل

رأينا كيف أنّ كُتب اللغة تعتبر العقل نوعًا من العلم وأنّ

الاختلاف بين العقل والعلم يكون في متعلَّقَيْهما، فإذا كان ما يُكَشف بنور العلم ويظهر به حَسنًا أو قبيحًا ذاتيًّا[1] فإنّنا نُسمّي النور المذكور عَقلًا، لكن في غير هذه الحالة فإنّه يُسمّى العلم. إذن، تسمّى هذه الحقيقة النورية بالعلم بسبب كشفها وإظهارها الأمور وبالعقل لتمييزها الحُسن والقُبح في بعض الأفعال؛ وهكذا، فبإمكاننا اعتبار العلم أوسع - بحسب تعبير الميرزا الأصفهانيّ - من العقل واعتبار هذا الأخير أخصّ وتحت مسمّى العلم.

وكما يقول المناطقة، فإنّ العلاقة بين العلم والعقل هي علاقة عموم وخصوص مطلق، وأيّ مصداق للعقل يُعدّ نوعًا من العلم، في حين ليس كل علم عقلًا.

وأمّا الخصوصية الأخرى التي يتميّز بها العقل والتي تجعله منفصلًا عن مطلق العلم، فهي استحقاق التكليف والجزاء بمجرّد منحه حيث لا يكون الفرد قبل ذلك مُعرّضًا للعقوبة أو الجزاء، لكن بعد إعطائه العقل فإنّ توقّعات الآخرين منه وتوقّعاته هو من نفسه تختلف. إذن، فبعلم العقل يمكن التمييز بين العاقل والمجنون وندرك عيانًا أنّنا كُنّا نفتقد كلّ تلك القُدرات في طفولتنا، فقد كنّا في تلك المرحلة نقوم ببعض الأعمال التي أصبحنا الآن قادرين على تمييز الحَسن منها من القبيح؛ بل إنّ الكثير منّا قد يشعر بالنّدم أو الخجل على ما ارتكبه آنذاك. والطريف أنّنا كنّا نعلم في فترة طفولتنا ما نفعله وما نقوم به لكنّنا بالطّبع لم نكن ندرك قُبح بعض ما نفعله.

والجدير بالذّكر هنا أنّ الكثير من العلوم تفتقد هذه الميزات والخصائص على الرغم من أنّ بعضًا يعتبرها علامة للعقل. ويوافق مُعظم الناس على عدم تحلّي الطفل بالإدراك العقلي المطلوب

(1) سنفصل معنى الذاتيّ في البحوث الآتية.

والدّليل على ذلك هو عدم محاكمة الأطفال، ومع ذلك فإنّ هذا الطفل بالذات يمتلك إدراكا وعلمًا أيضًا بالعديد من الأمور إلّا أنّه لا يمكن اعتبار أيّ من تلك الحالات مصداقًا لعقله. لنفرض على سبيل المثال أننا أردنا وضع شيء في غير محله الصحيح وأراد أن يلفتنا الطفل الصغير إلى الخطإ وهو عاجز عن الكلام فإنه لا يهدأ حتى يعلمنا بالخطإ. والآن، أليس ما أبداه ذلك الطفل من الاعتراض ـ الذي يشير إلى إدراكه الخاصّ ـ يُمثّل إدراكا عقلانيًّا في داخله؟ لا شكّ في أنّ الجواب عن هذا السؤال واضح: إنّ هذا الطفل يُدرك أنّه يجب وضع تلك الأداة في مكان مُعيّن إلّا أنّه لا يمكننا استنباط الحُسن أو القُبح العقليّيْن من ذلك الوجوب ولا اعتبار إدراكه علامة للعقل.

إنّ تجاهل هذه المسألة قد يقودنا إلى الكثير من الأخطاء، لاحظ على سبيل المثال ما قاله صاحب: «المصباح المنير» في ذيل كلمة «العقل»: «الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخِطَابِ فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ»[1]؛ فهل يُعتبر فهم الخطاب نوعًا من الإدراك العقليّ؟ إنّنا لا نعتبر الطفل عاقلًا بأيّ شكل من الأشكال لمجرّد إدراكه مقصود القائل، وهذا أمر وجدانيّ تمامًا. إذن، فما هو مصدر هذا الخطإ؟ هل هو باعتبار كلّ ما يشير إلى الفهم علامة على العقل؟ إنّ الفهم والعلم هما أشمل من العقل، وما أكثر حالات الفهم والإدراك اللذيْن لا يكون مُتعلّقهما الحُسن أو القُبح العمليّ؛ إذن، لا يمكن اعتبارهما من سنخ الإدراك العقليّ.

ويبدو أنّ هذا الخطأ قد عمّ كذلك التصنيف المتداول للعقل

---

(1) أحمد بن محمد الفيّومي، **المصباح المنير**، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1928م، مادة «عقل».

وتقسيمه إلى عقل نظريّ وآخر عمليّ، وقالوا: إنّ العقل النظريّ يدرك الأشياء كما هي عليه، لا كما يجب أو لا يجب[1].

ولقد تمّ تفسير العبارات المذكورة بأشكال وأنماط متعددة أخذت مكانتها بين عموم الفلاسفة، فهم يُعرّفون العقل النظريّ بأنّه الإدراك أو العلم بالأشياء كما هي، والعقل العمليّ بالإدراك أو العلم بالأشياء التي ينبغي أن تكون.

من الواضح أنّ كلّ ما ذكرناه حول العقل حتى الآن بما في ذلك اعتباره إدراك الحُسن والقُبح، ينطبق على القسم الثاني؛ لكنّ هذا الأسلوب من البحث قد يسمح للآخرين باتّهامنا بتجاهل العقل النظريّ وأنّنا قد أجملنا كلّ شيء في العقل العمليّ، ولذلك لا بدّ من تحديد المقصود بالعقل النظريّ، وهل تصحّ أساسًا تسمية كلّ ما دخل في هذا الإطار بالعقل النظريّ أم لا؟

غالبًا ما تُمثّل الأوليّات بديهيّات للعقل النظريّ، على سبيل المثال فإنّ قول «اجتماع النقيضيْن محال» يُعتبر أوّل الأوائل التي لا تحتاج إلى أيّ استدلال، وكذلك الحال إذا ما قلنا إنّ «الكلّ أكبر من جزئه»، لكنّ الحديث هنا يدور حول كون هذا النوع من الإدراك والفهم ليس إدراكًا عقليًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، والشاهد

---

(1) غلام حسين الديناني، **ماجراى فكر فلسفى در اسلام**، منشورات طرح نور، طهران، 2000م، ج3، ص426. كان الفارابي (257 ـ 338هـ) أوّل فيلسوف مسلم قسّم العقل إلى نظريّ وعمليّ وبالشكل الذي ذكرناه في أعلاه، ثمّ سارَ على خطاه بعد ذلك كبار الفلاسفة ووافقوا على هذا التعريف كالمرحوم الحاج ملّا هادي السبزواريّ كما جاء في: **شرح المنظومة**، ص305. وبشكل عامّ فإنّ الاختلاف القائم بين الفلاسفة بهذا الخصوص يتعلّق بالعقل العمليّ حيث اعتبره بعضٌ منهم قوّة مُدركة في ما قال عنه بعضٌ آخر إنّه القوّة العاملة، لكن لا خلاف جوهريّ بينهم حول العقل النظريّ.

الوجداني على ذلك هو أنّ العديد من الأفراد يُدركون المقصود من بعض المفاهيم مثل «استحالة اجتماع النقيضيْن» أو «الكلّ أكبر من جزئه»، لكنّنا وفي الوقت نفسه لا نعتبر هؤلاء الأشخاص عاقلين، فهل نعتبر إدراك مثل تلك القضايا وفهمها علامة أو دليلًا للعقل، وبالتالي نعتبر أنفسنا مميّزين عن الأشخاص المجانين؟ لا ريب في أنّ هذا ليس صحيحًا، فحتى الطفل الذي يعتبره الجميع مُفتقرًا إلى الإدراك العقلانيّ قد يكون قادرًا على فهم مثل هذه المسائل وإن لم يستطع إيجاد العبارات اللازمة للتعبير عن ذلك. فعندما نقطع جزءًا من الخبز مثلًا ونسأل أيّ طفل عن أيّهما الأكبر فإنّه بالتأكيد سيجيبنا بشكل صحيح، ولا شكّ في أنّ الكثير منّا قد مرّ بهذه التجارب والحالات دون أن نعتبر فهم هذا الصبيّ بمثابة إدراك عقليّ.

وهكذا هي الحال مع مبدإ «اجتماع النقيضيْن محال»، فليس باستطاعة الطفل التعبير عن هذه القضية بالعبارات والمصطلحات المعروفة، وقد لا يعلم حتى معنى أيّ من تلك المصطلحات لكنّ ذلك لا يعني أنّه لا يعرف شيئًا على الإطلاق، فهذا الطفل مثلًا لا يمكنه أن يقبل أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود في الوقت نفسه في المكان والزمان المُعيّنيْن مع الحفاظ على وحدة جميع الظروف والشروط. والآن، هل يمكن اعتبار هذا علامة ودليلًا على كونه عاقلًا؟ من الواضح أنّ كلّ تلك العلامات تدلّ على معناها العامّ وليس معنى العقل، فلا يمكننا في الواقع اعتبار كلّ ما يفهمه الإنسان العاقل إدراكًا عقليًّا فقد يمتلك الشخص العاقل الكثير من الكمالات، لكن لا بدّ من الفصل بين الإدراك العقلانيّ الذي يشير إلى امتلاكه العقل وبين كمالاته الأخرى. وهكذا ينبغي علينا التفريق بين ما يُسمّى بمُطلق العلم والإدراك وبين ما يُسمّى عقلًا بشكل خاصّ. إذن، فإنّ اعتبار كلّ نوع من أنواع الفهم إدراكًا عقليًّا وتسمية كلّ فهم بالعقل النظريّ هو خطأ محض، ولا شكّ في أنّ لهذا المنحى آثاره غير المحمودة أقلّها اتّهام المُعارضين

لهذا التقسيم بأنّهم لا يعترفون بالعقل النظريّ المُصطلح ألبتة. وعلى الرغم من هذا فقد تبيّن لنا من خلال التوضيحات السابقة أنّنا نعتبر ذلك علامات للفهم وفي الوقت نفسه نقول إنّه ليس من المفروض أن يكون كلّ فهم فهمًا عقلانيًّا.

وربما لاحظ القارئ الكريم هنا أنّ البحث لا يتعلّق إطلاقًا باللفظ، فليس الأمر أن ننتقي لفظة «العقل» أوّلًا ثمّ نبحث عن معناها اللغويّ؛ بل ـ وكما أكّدنا على هذه النقطة مرارًا ـ فإنّ الوجدان هو المعيار الحقيقيّ لذلك، فنحن نرى بالوجدان اختلاف توقّعات الآخرين من أيّ شخص من حيث فهم الحُسن والقُبح العقليّيْن، وبعد هذه النظرة الوجدانية نشرع في البحث والتقصّي عن المعنى اللفظيّ واللغويّ. وهنا ندرك أنّ ما يجعل الشخص مسؤولًا ومُكلّفًا ومُعرّضًا للحساب والعقاب يُسمّى «الإدراك العقليّ». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ إدراك بعض النقاط والمسائل مثل كون «الكلّ أكبر من الجزء» لا يمتلك هذه الخاصيّة، ولذلك لا نسمح لأنفسنا بإدخالها ضمن إطار الإدراكات العقلية، وفي الوقت نفسه فإنّنا ندركها طالما كانت موضوعة في مكانها الطبيعيّ بالنظر إلى فهمنا وعلمنا بذلك من قَبل[1].

الشواهد الروائية حول تعريف «العقل»

أشرنا في ما سبق إلى الحديث الأوّل ضمن ما نقله المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ من كتابه «معارف القرآن»، وأمّا الحديث

(1) الغريب هو أنّ علم الفلسفة برمّته يستند بشكل كبير إلى العقل النظريّ بحيث لم يحصل العقل بمعناه الحقيقيّ (أي العلم بالحَسن والقبيح وما يُسمّى بالمصطلح الفلسفيّ بالعقل العمليّ) على مكانته التي يستحقّها.

الثاني فعن النبيّ (ص) أنّه قال: «العَقْلُ نُورٌ في القَلْبِ يُفْرَقُ بِهِ بَيْنَ الحَقِّ وَالباطِلِ»[1].

لا ريبَ في أنّ التمييز بين الحقّ والباطل يعني تمييز الحَسن من القبيح من خلال كشف حُسن الحَسن وقُبح القبيح، وبحصول الإنسان على هذا النور يصبح العقل قادرًا على التفريق بين الحَسن والقبيح. على سبيل المثال يتّفق جميع العقلاء على كون العدل حقًّا والظلم باطلًا، وهذا الحُسن والقُبح هما أمران واقعيّان وليسا أمرًا اعتباريًّا أو انتقائيًّا. وبعبارة أخرى: فإنّ حقية العدل وبطلان الظلم هو أمر مطلق وليس أمرًا نسبيًّا، وبإمكان القارئ الكريم الرجوع إلى البحوث المستقلّة الخاصّة بهذا الموضوع للحصول على المزيد من المعلومات حول ذلك.

وأمّا الحديث الثالث فمرويّ عن الرسول الأعظم (ص) كذلك حيث سُئِل: مِمّا خَلَقَ اللهُ عزّ وجَلّ العَقْلَ؟ فأجاب (ص) قائلًا:

«خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بِعَدَدِ الْخَلائِقِ مَنْ خُلِقَ وَمَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَاسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ، وَعَلَى كُلِّ وَجْهٍ سِتْرٌ مُلْقًى لا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ، فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيءَ؛ أَلا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ»[2].

---

(1) حسن الدّيلميّ، **إرشاد القلوب**، منشورات الشّريف الرّضي، قم، 1412هـ، ج1، ص198.

(2) محمّد بن علي الصّدوق، **علل الشرائع**، منشورات مكتبة داوري قم، ج1، ص98.

من الواضح أنّ هذا الحديث الشريف يحوي الكثير من النقاط المهمّة لكن لا مجال لدينا هنا للبحث في جميع تلك المسائل، وسنكتفي بشرح بعض العبارات الأخيرة فيه.

إنّ ما هو مُصرّح به في هذا الحديث هو إلقاء النور في قلب الإنسان ـ من الرجال والنساء ـ عند بلوغه سنّ النّضج ونتيجة لذلك النور يُصبح هذا الإنسان قادرًا على فهم الفريضة والسنّة وتمييز الجيّد من الرّديء. إلّا أنّ البلوغ المُشار إليه في الحديث ليس البلوغ الشرعيّ الذي عيّن الشّرع حدوده وملامحه، فقد يحصل شخص ما على هذا النور في قلبه حتى قبل بلوغه الشرعيّ، وهنا يكون البلوغ العقلي حاصل بالفعل على الرغم من أنّ البلوغ الشرعيّ لم يَحن بعد. على أيّ حال، فإنّ الحديث الشريف يقصد حدّ البلوغ العقليّ [لا الشرعيّ كما قلنا] وعنده يستطيع الإنسان إدراك الفريضة والسنّة والجيّد والرّديء وفهمها. والمُراد بالجيّد والرّديء هو الحَسن والقبيح، وأمّا المقصود بالفريضة والسنّة فهو الواجب والمُستحبّ حيث يكون بمقدور الإنسان العاقل فهم ذلك كلّه؛ وبعبارة أخرى: تُصبح تلك الأمور بالنسبة إليه بمثابة مستقلّات عقلية. وتجدر الإشارة إلى أنّ وجه الاشتراك بين الواجب والمُستحبّ ـ أو الفريضة والسنّة ـ هو أن الإنسان قادرًا على إدراك حُسن أدائهما في حين أنّ الفريضة هي عمل أداؤه حَسن وتركه قبيح، أي أنّنا نشعر بالتقصير عند تركها أو إهمالها، ويكون أداء السنّة حَسنًا ولا نشعر بالذمّ أو المؤاخذة عند تركها أو عدم أدائها.

هذا، ويمكن تفسير عبارة «ترك المُستحبّ ليس مذمومًا» بطريقتيْن: الطريقة الأولى هي أن يُدرك الشخص أنّ تركه المُستحبّ ليس قبيحًا «يَرى تَرْكه غَيرَ قبيح»، والطريقة الثانية في التفسير فتتمثّل في أنّ الشخص لا يرى تركَ المُستحبّ قبيحًا «لا يَرى تَرْكَهُ

قَبيحًا»[1]. ومع قليل من التأمّل يتّضح لنا الفرق بين التفسيرين، ففي التفسير الأوّل يوجد شخص يُدرك أمرًا ما، وفي التفسير الثاني لا نَجده يُدرك أيّ شيء يُذكَر؛ فأيّ التفسيرين إذن، ينطبق مع الواقع؟ يَجدر بنا هنا أن نأتي بمثال يوضّح لنا هذه المسألة: لا شكّ في أنّ أداء الولد عملًا ما لوالديْه قبل أن يطلبا منه ذلك هو أمر مُستحبّ لأنّ فِعله حَسن، وأمّا ما يتعلّق بترك أداء ذلك العمل فيبدو أنّنا لا نمتلك أيّ وجدان حول ذلك، أي أنّنا لا نُدرك قُبحه؛ وعليه، فإنّ قُبح ترك العمل المذكور لا يمثّل مستقلًّا عقليًّا عندنا[2]. ودليلنا على هذه المسألة هو: لو كان الشّرع قد اعتبر هذا التّرك قبيحًا والقيام به واجبًا لَما أدّى ذلك إلى إيجاد أيّ تعارض مع العقل لأنّ مثل هذا التعارض بين الشّرع والعقل لا يكون إلّا إذا كنّا ندرك أنّ ترك ذلك العمل ليس قبيحًا، وهذا هو التفسير الأوّل. لكنّنا إذا دقّقنا في الأمر بعض الشيء سنتبيّن أنّه لو كان الشّرع قد أوجب هذا المستحبّ العقليّ لَما ظهر أيّ تعارض إطلاقًا وهذا يدلّ على صحّة التفسير الثاني الذي قلنا عنه إنّنا لا نُدرك خلاله قُبح التّرك ولذلك فلو أمر الشّرع بتركه فلن يتعارض ذلك الحكم مع حكم العقل بالمرّة.

وهكذا، فإنّ موقفنا إزاء المُستحبّات العقلية هو عدم الإدراك وليس الإدراك، أي أنّنا لا نشعر بقُبح ترك المستحبّ لا أنّنا ندرك عدم قُبح تركه، وهذه المسألة كما هو واضح تحتاج منّا إلى مزيد من الدقّة والتأمّل.

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **تقريرات درس أصول الفقه**، النسخة الخطية المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة، ص29.

(2) عادة ما نشير إلى «المستقلّ العقليّ» على أنّه أمر مكشوف بالنسبة إلينا بالعقل، لكن عندما لا يكون ثمة كشف ما فإنّه لا وجود كذلك لِما يمكن تسميته بالمستقلّ العقليّ.

وثمة بحث آخر مُشابه يُطرَح في موضوع «المُباح»، فإذا كان المراد من الإباحة العقلية هو عدم إدراك الحُسن أو القُبح العقليّيْن فإنّه عندئذ لا يمكن اعتباره ضمن المستقلّات العقليّة لأنّ الاستقلال العقليّ ـ كما ذكرنا ـ لا معنى له إلّا بوجود الكشف العقلائيّ، ولكن عندما لا يكون ثمة أيّ كشف أو إدراك يُذكَر لا يمكننا القول إنّنا نمتلك مستقلًّا عقليًّا؛ وعلى هذا الأساس كذلك فإنّه لا يوجد لدينا ما يمكن تسميته بالمُباح العقليّ. وأمّا الأحكام العقلية فتتلخّص في أربعة موارد هي: الواجب والمُستحبّ والحرام والمكروه؛ فإذا كان المقصود من الإباحة العقلية إدراك عدم القُبح أو الحُسن، يمكن القول إنّ المُباح العقليّ يتضمّن معنًى ما لكنّ هذا الفرض هو خلاف الوجدان[1].

والآن، وبالنظر إلى التوضيحات التي ذكرناها، سنحاول تأمّل عبارات أخرى من الحديث الشريف. قال الرّسول الكريم (ص): «... فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيءَ»؛ نلاحظ أنّ كلمة «العقل» تتضمّن معنى العاقل ـ بمعيّة صيرورة وجدانية، أي فَهم الحُسن والقُبح ـ ومع إدراكنا نور العقل لا بدّ من الإشارة إلى نقطة أخرى وهي أنّ التعقّل في الحقيقة يُمثّل ظاهرة تتحقّق على أثر ظهور النور المذكور في قلب الإنسان، ويُمكن تشبيه ذلك النور بالمصباح الموضوع في وسط الغرفة، حيث يُنير القلب، أو بمعنى آخر ينير الروح، ونتيجة لذلك يسهل على الإنسان إدراك المستقلّات العقلية.

أمّا الحديث الرابع فمرويّ عن أمير المؤمنين (ع) حيث قال:

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **تقريرات أصول الميرزا الأصفهانيّ**، مصدر سابق، ص28.

«زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ»[1].

الشهوة والغضب هما حالتان نفسيّتان موجودتان لدى الإنسان، فأمّا الحالة الأولى فهي حالة الجاذبة وأمّا الثانية فهي حالة الدافعية، ولكلّ حالة من تلكما الحالتيْن درجات متفاوتة، فكلمّا كانت رغبة الإنسان وشهوته شديدتيْن نحو شيء ضَعُفت قدرته على ملاحظة عيوبه. والحقيقة هي أنّ الرغبة الشديدة تُمثّل حجابًا يغطّي نور العقل ويمنع انتشاره، وقد تبلغ هذه الشهوة حدًّا يعجز عندها الشخص عن إدراك قُبح ما يقوم به، وبعد خمود نار تلك الشهوة سيدرك حينها فظاعة العمل الذي ارتكبه وقُبحه، ثمّ يبدأ بتوبيخ نفسه ولومها. وهنا يُصبح زوال نور العقل أثناء الشهوة العارمة أمرًا وجدانيًّا، وهكذا هي الحال بالنسبة إلى الغضب الشديد الذي يعتري الإنسان ويحول دون إدراك فداحة العمل الذي يقوم به، لكن، وبعد أن تنطفئ جذوة الغضب في داخله، يرجع إلى نفسه ويدرك قُبح ما قام به؛ ولهذا فإنّ الغضب الشديد يتسبّب أيضًا في زوال نور العقل.

وقد أشار المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ إلى هذه الحقيقة الوجدانية التي بيّناها عند تفسيرنا لكلام أمير المؤمنين (ع) وذلك في قوله: «قد يفقده في حال الغضب الشديد والشهوة الشديدة فيصدر منه فعل القبيح، ثمّ بعد ذهاب تلك الحالة يظهر له ويجد أنّ ما فعله كان قبيحًا». والملاحظ هنا أنّ جميع المميزات والخصائص التي ذكرها المرحوم الميرزا الأصفهانيّ في تعريفه العقل هي أوّلًا مُقتبسة من وجدان الإنسان العاقل، وثانيًا مستندة إلى أحاديث آل البيت (ع)، وثالثًا تتطابق تمامًا مع المعنى اللغويّ للعقل.

---

(1) حسين النوري، **مُستدرك الوسائل**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1408هـ، ج11، ص211.

الحُسن والقُبح الذاتيّين

ذكرنا آنفًا أنّ العقل بحسب رأي المرحوم الميرزا الأصفهانيّ هو نور يُكشَف به الحُسن أو القُبح الذاتيّ للأشياء، وسنبيّن في ما يأتي المعنى الدقيق للحُسن والقُبح الذاتيّيْن بالاستناد إلى عباراته هو.

أشارَ الميرزا الأصفهانيّ في مقدّمة بحوثه الأصولية إلى أربع معانٍ مختلفة للحُسن والقُبح، حيث يُمثّل الحُسن والقُبح الذاتيّيْن المعنى الرابع فيها، وقد وردت في تقرير كلامه العبارات الآتية:

«يطلقان أيضًا على معنًى رابع، وهو كون الشيء بعنوانه الأوّلي حسَنًا بحيث لا يكون له عنوانٌ أوّلًا وبالذات إلّا الحُسن أو القُبح... وذلك كشكر المنعم وكفره، فإنّ العنوان الأوّلي لهما هو الحسن والقبح، ولا يتوسّط بينهما وبين الحسن والقبح عنوان آخر يكون علّةً لطروّهما، فهما يكونان ذاتيّين للشكر والكفر، أي لا يعلّلان بِأمرٍ آخرَ سوى نفس الشكر والكفر، وهذا بخلاف الحسن والقبح الطّارئين، أي اللذين يكون عروضهما على المعروض لعلّة وواسطة، بحيث لو لم يعنون بعنوان الواسطة لَما طرأ عليه الحسن والقبح»[1].

وبعد توضيح الحُسن والقُبح الذاتيّيْن وتفسيرهما يقول:

«وقد عُبّر عنهما في لسان الأخبار والأحاديث بالجيّد والرديء اللذين يعبّر عنهما في الفارسية بـ: «خوب وبَد» والقبيح المقابل للجميل يُعَبّر عنهما بـ: «زشت وزيبا»»[2].

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **تقريرات درس أصول الفقه**، مصدر سابق، ص2.

(2) المصدر نفسه، ص3. إنّ العبارات الموجودة بين الأقواس أُضيفت بقلم المرحوم الميرزا الأصفهانيّ نفسه في حاشية تلك التقريرات.

الاستقلال العقليّ

توصّل الميرزا الأصفهانيّ، ومن خلال بحثه الذي أجراه حول الحُسن والقُبح الذاتيّيْن، إلى مسألة استقلال العقل قائلًا:

«وعلى هذا المعنى الرابع للحسن والقبح يتّضح أمرٌ، وهو أنّ الأفعال ـ وهو الذي كان عنوانه الأوّلي الحسن أو القبح ـ يستقلّ عقل كلّ عاقل بهما متى أدركه كليًّا، أي كلّ عاقل إذا توجّه إلى ذلك الفعل وأدركه بنحو الكليّة لاستقلّ بحسنه وذلك لكونه عنوانًا أوليًّا له والبعض الآخر من الأفعال وهو الذي لا يكون الحسن والقبح عنوانيْن أوّليْين له، لا يستقلّ بإدراك حسنه وقبحه عقل كلّ العقلاء»[1].

ويمكن إيجاز رأي المرحوم الميرزا حول ذلك بما يأتي: باستطاعة العقل كشف الحُسن والقُبح الذاتيّيْن للأشياء بشكل مُستقلّ دون الاستعانة بأيّ مصدر آخر كالشّرع مثلًا، لكنّه مع ذلك يعجز عن إدراك الحُسن والقُبح غير الذاتيّيْن بصورة مستقلّة. ولكي نفهم ما أراد الميرزا الأصفهانيّ قوله بدقّة، إليكم المثال الآتي:

يُعتبر شكر النّعمة وكفرها كمبدإ أوّلي حَسنًا وقبيحًا، فإذا عرفنا المُنعِمَ علينا وأدركنا نِعَمه وشعرنا بقيمة تلك النِّعَم، فسنكتشف حُسن شكره وحَمده بواسطة عقولنا؛ وعليه، فإنّ حُسن شُكر المُنعِم يُعتبر واحدًا من المستقلّات العقلية. وأمّا ما يتعلّق بالصلاة مثلًا فلا حُسن يُستشعر منها كمبدإ أوّلي إذا كان الشخص عاقلًا ولم يكشف عقله أيّ وجود للحُسن في أداء الصلاة، لكن إذا عرف هذا الشخص العاقل نفسه بواسطة الشّرع أنّ إقامة الصلاة تُمثّل مصداقًا لطاعة الله

(1) المصدر نفسه، ص3.

سبحانه وشُكره باعتباره المُنعِم، عندئذ سيُدرك حُسن أداء هذا العمل، وفي هذه الحالة تتدخّل المقدّمة الشرعية وغير العقلية في هذه المسألة لتيسير إدراك الحُسن في أداء الصلاة. إذن، تُعتبر الصلاة حَسنة كمبدإ ثانويّ؛ وبعبارة أخرى: يمكن القول إنّ الصلاة ليست حسنة كمبدإ أوّلي؛ بل هي حَسنة لأنّها تُمثّل مصداقًا لطاعة الله عزّ وجلّ.

وإليك المثال الثاني حول الحُسن والقُبح الذاتيّيْن، وهو يتعلّق بالعدل والظّلم، فالعدل بحدّ ذاته حَسن والظلم قبيح في ذاته، أي أنّ الحَسن والقبيح هما عنوانان أوّليّيْن للعدل والظّلم، لكنّ أخذ شيء ما من شخص آخر بحدّ ذاته ليس قبيحًا ولا حَسنًا. فعندما نأخذ شيئًا من شخص ما وكان ذلك الشيء حقًّا وملكًا لنا، فإنّ هذا الأخذ عدلٌ، ولكن عندما يؤدّي عملنا هذا إلى تضييع حقّ ذلك الشخص فإنّه لا محالة يعدُّ مصداقًا للظلم. إذن، فأخذ شيء من شخص ما كمبدإ أوّلي ليس عملًا حَسنًا ولا قبيحًا بحدّ ذاته، بل يصدق عليه عنوان الحُسن والقُبح الثانويّيْن.

وأمّا النقطة المهمّة التي أشار إليها المرحوم الميرزا الأصفهانيّ في تعريفه المذكور للاستقلال العقليّ فهي العبارة الظرفية التي يقول فيها «مَتى أدرَكه كُليًّا»، ومعنى ذلك ـ ووفقًا لتقريرات دروس الميرزا ـ هو إذا توجّه كلّ عاقل إلى ذلك الفعل وأدركه بنحو الكليّة لاستقلّ بحُسنه. ولكي نوضّح هذه المسألة بشكل كامل ينبغي الإشارة إلى حقيقةٍ أساس وهي أنّ العاقل يُدرك دائمًا حُسن أيّ فعل أو قُبحه بشكل كليّ، فمثلًا هذا العاقل يُدرك أنّ الظلم قبيح بشكل كليّ ولذلك فعندما يواجه عملًا يدرك أنه مصداق للظلم فإنّه سيعترف بقُبحه؛ وبعبارة أخرى: فإنّ كلّ ما يُمثّل مصداقًا للظلم يُعدّ قبيحًا من وجهة نظر العاقل والعكس صحيح كذلك، فكلّ ما يُمثّل مصداقًا

للعدل يُعتبر حَسنًا بالنسبة إليه، وهذه هي علامة إدراكه الكليّ لقُبح الظلم وحُسن العدل.

والعاقل يدرك أيضًا أنّ الشيء الذي يكون مصداقًا للعدل فإنّ أداءه يكون حَسنًا كذلك وأنّ الشيء الذي يكون مصداقًا للظلم فإنّ ارتكابه يُعتبر قبيحًا. وعلى الرغم من الإدراك الكليّ للعاقل، فإنّ العقل غير قادر بمفرده على تمييز حُسن المصداق أو قُبحه بل هو في حاجة مستمرّة إلى الاستعانة ببعض المعارف والمعلومات الجانبية الأخرى، ومع ضمّها إلى الإدراك الكليّ سيتمكّن العقل من فَهم الحُسن أو القُبح وإدراكهما في أيّ مصداق.

لنفرض على سبيل المثال أنّ عاقلًا ما يستطيع إدراك قُبح الظلم بواسطة عقله وبشكل كليّ، وأنّ هذا العاقل رأى شخصًا يحاول أخذ شيء ما من شخص آخر بالقوّة، ففي هذه الحالة لن يكون بإمكان هذا العاقل أبدًا، بالاعتماد على عقله فقط، تحديد ما إذا كان فعل الشخص الآخِذ حَسنًا أو قبيحًا، فهو لا يدري بالضبط من هو المُحقّ منهما؛ يمكن افتراض الشخص الآخِذ مُغتصبًا وليس له الحقّ في ما يحاول أخذه بالإكراه والقوّة، وفي هذه الحالة يمكن اعتبار ما فعله ظلما وعملًا قبيحًا، ويمكن أيضًا أن نفترض أنّ الشيء الذي يحاول ذلك الشخص أخذه بالقوّة هو مُلك له وحقّه الذي اغتصبه الشخص الآخر دون إذنه وأنّ ما يقوم به الآن هو في الحقيقة محاولة لاسترجاع حقّه من الغاصب، وفي هذه الحالة فإنّ عمله وما يفعله هو حَسن ومصداق للعدل من الناحية العقلية. والآن، أيّ الفرضيّتيْن أصحّ؟ لا يمكن تحديد هذه المسألة والحكم فيها بواسطة العقل فقط بل لا بدّ من معرفة أمور ثانوية أخرى حول الحادث وحول الشخصيْن المذكوريْن.

إنّ المعارف والمعلومات الثانوية هذه هي التي يمكنها تحديد ما

إذا كان الحادث المذكور مصداقًا للعدل أو للظلم، وعندها فقط سيتبيّن لنا الحُسن أو القُبح الذاتيّ (العقليّ) لذلك الأمر. وهكذا نرى أنّ تنوير العقل يتعلّق بالجزء الأخير من الحادث، إلّا أنّ المعلومات الأخرى التي نحصل عليها من شأنها أن تحدّد لنا أيّ عمل هو مصداق للعدل أو مصداق للظلم.

مضافًا إلى هذه الحقيقة، نكون في بعض الأحيان مضطرّين للحصول على معلومات كليّة أخرى ـ غير الكشف الكليّ والعقليّ المذكورَيْن ـ لكي نستطيع الحكم عقلًا بما إذا كان عمل ما حَسنًا أو قبيحًا. والجدير بالذكر أنّ قسمًا من تلك المعلومات يمكن الحصول عليها فقط عن طريق الشّرع والفقه، فالأحكام الشرعية في الواقع تُبيّن لنا الحقوق التي يمكننا بموجبها معرفة ما إذا كان العمل الفلانيّ قبيحًا أو حَسنًا، وعندئذ سيكون باستطاعة عقل الإنسان التمييز بين ما يُعتبر ظلمًا وفقًا للشرع فيكون ارتكابه قبيحًا، وبين ما يُعدّ من الناحية الشرعية عدلًا فيعتبر فعله والقيام به حَسنًا.

ففي ما يتعلّق مثلًا بالحقوق المالية التي أوجبها الشّرع على المسلمين ـ كالخمس والزّكاة ـ نستطيع القول إنّ وجوب أداء أيّ منها لا يُمثّل مستقلًا عقليًا أبدًا، ولكن إذا كان الشّرع يعتبر أنّ هذه المسائل هي مصداق للعدل ثمّ قرّر تعيين جزء من أموال المؤمنين كحقّ لغيرهم من الناس، فحينئذ سيكون عدم أداء تلك الحقوق مصداقًا للظلم وعندها سيدرك الإنسان قُبح ترك هذا العمل من الناحية العقلية.

ونستنتج من هذا كلّه أنّه عندما يدرك العاقل وبشكل كليّ حُسن الأفعال أو قبحها كمبدإ أوّلي سيعلم أنّ قُبح أو حُسن تلك الأفعال يُعدّ مستقلًا عقليًا.

الحُسن والقُبح الذاتيّيْن: صفة فعل العاقل المُختار

يتضمّن تعريف الميرزا الأصفهانيّ للحُسن والقُبح الذاتيّيْن والاستقلال العقليّ، نقطة مهمّة أخرى لا يجوز إغفالها، فالحُسن والقُبح الذي قصده الميرزا في بحثه يتعلّقان ببعض الأفعال حيث قال: «إنّ بعض الأفعال وهو الذي كان عنوانه الأولى الحُسن أو القُبح» ثمّ فسّر هذه النقطة بقوله: «كلّ عاقل إذا توجّه إلى ذلك الفعل وأدركه بنحو الكليّة...».

وقد أكّد الميرزا الأصفهانيّ هذه المسألة في موضع آخر من مقدّمته على درس الأصول وبشكل صريح قائلًا:

«إنّ الحسن والقبح راجعان إلى الأفعال لا مطلقًا؛ بل الأفعال الصادرة عن العاقل بالفعل القادر المختار... فالفعل الذي يتّصف بالحسن والقبح هو الفعل المقدور الذي صدر عن الإنسان بما هو إنسان، عن اختيار وابتهاج من دون اضطرار أو غفلة كحال الجهل مثلًا أو حال عدم كونه عاقلًا بالفعل كحال نومه»[1].

وتفسير ذلك كما يأتي:

أوّلًا: إنّ الحُسن والقُبح المُشار إليهما يتعلّقان بالأفعال وليس بكلّ موجود في عالم الوجود، وكلّ ما أوردناه من الأمثلة حول الحَسن والقبيح حتى الآن يتعلّق بمجموعة أفعال الإنسان، فالعدل والظّلم وشكر النّعمة أو كفرانها تُمثّل أفعالًا يرتكبها الإنسان ويكشف العقل قُبحها أو حُسنها.

ثانيًا: لا يُوصَف أيّ من هذه الأفعال بالحَسن أو القبيح إلّا إذا كان صادرًا عن شخص عاقل، فنحن إذ نَصف أنفسنا بالعقلاء نعتبر

(1) المصدر نفسه، ص14 ـ 15.

الاستيلاء القسريّ على أموال الغير ـ أي اغتصابها ـ عملًا قبيحًا وفي حال ارتكابنا مثل تلك الأعمال فسنقرّ باستحقاقنا المؤاخذة واللّوم والتوبيخ والعقاب. لكن لنفرض أنّ طفلًا ـ غير عاقل ـ قام بعمل يشبه في ظاهره حالة الغصب التي يرتكبها الإنسان العاقل البالغ كأن يأخذ مال شخص ما دون إذن منه، فهل يمكننا اعتبار هذا العمل قبيحًا أو القول أساسًا إنّه غصب أو ظُلم؟ من الطبيعيّ أنّه ليس بمقدورنا تسمية ما فعله الطفل بأيّ من الأسماء المذكورة لأنّ العمل القبيح يؤدّي إلى مؤاخذة فاعله وفي حالة الطفل هنا لا يستطيع أحد اعتبار فعله مذمومًا أو يمكن أن يُؤاخَذ بسببه لأنّه ببساطة ليس عاقلًا؛ بل ولا يصح عدُّ فعل الطفل مصداقًا للغصب أو الظلم وإن كان في ظاهره يشبه الظلم الذي يرتكبه الإنسان العاقل.

وفي الحقيقة لا يمكن للناظر العاقل الذي يرى هذا التشابه في الفعل أن يعتبر الطفل فاعلًا للظلم لأنّ الطفل لا يدرك شيئًا عن الحقوق، وكلّ ما يستطيع الناظر العاقل قوله في هذا الشأن هو: لو كنتُ أنا الذي فعلت ما فعله هذا الصبيّ لكان ذلك قبيحًا!

وتجدر الإشارة في ما يتعلّق بفهم الطفل وإدراكه الحُسن والقُبح إلى أنّ هذا الطفل يعتبر كلّ عمل أو فعل يقوم به ويلقى إزاءه تشجيعًا واستحسانًا عملًا حسنًا وأنّ ما يواجهه من لوم ومؤاخذة بسبب قيامه بفعل ما يعني أنّ هذا الفعل قبيح. على سبيل المثال، إذا عمدَ طفل ما إلى أخذ لُعبة من يَد طفل آخر بالقوّة واستحسن والداه فعله ذاك ولم يؤنباه فلا شكّ في أنّ هذا الطفل سيعتبر ما قامَ به عملًا حَسنًا، وإذا تعرّض الطفل نفسه إلى التوبيخ واللّوم بسبب فعلته تلك فإنّه سيدرك أنّ ما ارتكبه عملًا قبيحًا، وهكذا يتمّ تحديد العمل الحَسن وفقًا للترغيب والاستحسان الذي يلقاه فاعله وتحديد القبيح أيضًا بالاستناد إلى مقدار اللوم والتوبيخ والمؤاخذة التي يواجهها الفاعل.

وليس للطفل إدراك آخر للحَسن ولا للقبيح، وبما أنّه لا يمتلك عقلًا فإنّه لا يستطيع إدراك الحُسن والقُبح العقليّيْن الذاتيّيْن، وما لم يصل هذا الطفل حدّ البلوغ فإنّ محاولة تعليمه ذلك لن تجدي معه نفعًا[1].

ثالثًا: تُنسب صفة القُبح والحُسن إلى الأفعال الإرادية للإنسان العاقل ولو صدر عن هذا الإنسان عمل غير إراديّ، كأن يُجبر مثلًا على القيام بعمل ما وكان ذلك العمل ظلمًا في الظروف الاعتيادية فإنّه لا يمكن وصف عمله هذا بالظّلم لأنّه قام به دون إرادته. ومن خلال التعمّق في هذه المسألة يمكننا القول إنّه لا يمكن نسبة أيّ عمل إلى أيّ شخص كان ـ بكلّ ما في هذه الكلمة من معنًى ـ إلّا إذا كان ارتكابه لذلك العمل بمحض إرادته واختياره، ولهذا نرى أنّ الفعل غير الإراديّ يكون مصحوبًا بنوع من المسامحة. وإذا أردنا الحديث عن هذه النقطة بشكل أدقّ نقول: يمكن نسبة عمل ما إلى شخص ما إذا كان العمل المذكور قد صدر عنه بإرادته واختياره هو. وبالنظر إلى هذه المسألة فلو أنّنا لاحظنا وجود شرط الاختيار في العمل المذكور ينبغي علينا القول حينئذ: إنّ الحُسن والقُبح الذاتيّيْن هما صفة فعل العاقل.

اختلاف درجات العقول

وأمّا الأمر المهمّ الآخر في بيان بحث المستقلّات العقلية من وجهة نظر المرحوم الميرزا الأصفهانيّ فهو اختلاف درجات العقول في تحديد المستقلّات العقلية فهو يعتبر هذا الاختلاف اختلافًا كميًّا

(1) إنّ التذكير والتأنيب في المثال المذكور كذلك لن يؤثّرا في إدراك الطفل المستقلّات العقلية.

وليس نوعيًّا، وقد وردت العبارات الآتية في درس الأصول المنسوب إليه:

«إنّ العقول مختلفة في إدراك المستقلات من حيث الكميّة، فإنّ بعض العقول يستقلّ بعشرة أمور وبعضها بأكثر من ذلك وبعضها أقلّ، ولكن ليس فيها اختلاف في مستقلّ واحد؛ وبعبارة أخرى: اختلاف العقول إنّما هو في التنبّه على مستقلٍّ من المستقلّات وعدمه، فإنّ الضعيف لنقصه وضعفه لا يتنبّه به والكامل يتنبّه، ولكن الضعيف مع عدم استقلاله به لا يحكم بعدم الاستقلال، أي لا يحكم بكون ذلك الغير المدرك من غير المستقلات... بل يتوقّف وكأنّه يقول: لا أدري أهو منها أم من غيرها، بخلاف الكامل؛ إذ يعلم أنّه منها فالضعف والشدة والنقص والكمال في العقول إنّما هي في ذلك لا أن يكون الناقص لنقصه مدركًا لبعض المستقلات إدراكًا ناقصًا ويكون الكامل لكماله مدركًا له إدراكا تامًّا، فإنّ التّمام والنقص هنا غير معقول؛ بل الأمر دائِرٌ بين الوجود والعدم، فإن أدركه فهو ممّا يستقلّ به، وإلّا فلم يدركه أصلًا. ولا فرق فيما استقلّ العقل به بين عقل خاتم النبيّين وعقل أضعف الضعفاء»[1].

إذا أردنا فهم ما قصده الميرزا الأصفهانيّ بدقّة لا بدّ أوّلًا من الإشارة إلى حقيقة هامّة وهي أنّ الكشف، أي الكشف بما هو كشف، لا يتضمّن أيّ درجات، فتصوّر الإنسان العدل مثلًا لا يعدو أن يكون واحدًا من اثنيْن: إمّا أن يكون حُسنه مكشوفًا بالنسبة إليه وإما لا يكون كذلك؛ وفي الحالة الأولى فقط يمكننا القول إنّ هذا الشخص يُدرك العدل ولذلك فهو يُدرك حُسنه كذلك.

إنّ كشف الحُسن الذاتيّ للعدل لا يُعتبر أمرًا نسبيًّا، بمعنى أنّ

(1) مهدي الأصفهانيّ، **تقريرات درس أصول الفقه**، مصدر سابق، ص26.

العاقل إمّا أن يكون قد وجده وإما لم يجده، وأصل هذا الكشف غير قابل للزيادة أو النقصان ولا اختلاف بين جميع العقلاء على إدراكهم ذلك؛ وعليه، فإنّ إدراك العقلاء أصل حُسن العدل أو قُبح الظلم واحد لا يتغيّر. فإذا كان ثمة اختلاف أو فرق بين عقول الأفراد ـ وهو موجود بالفعل ـ فإنّه لا يبلغ هذا الحدّ الأدنى، أي أنّنا لا نجد مثلًا عاقلًا يستقبح الظلم وعاقلًا آخر يستحسنه، أو أن يعتبر عاقل ما 70% من الظلم قبيحًا بينما يرى عاقل آخر أنّ الظلم كلّه قبيح؛ بل إنّ جميع العقلاء يعتبرون أنّ الظلم قبيح 100% وإن كان إدراكهم لقُبحه مختلفًا أو متباينًا.

وبالاستناد إلى هذه المقدّمة يمكننا القول إنّه إذا كان العاقل مستقلًّا في إدراك الحُسن والقُبح في عمل ما، أي كان قادرًا على استنباط الحُسن أو القُبح كمبدإ أوّليّ، فإنّ أيّ عاقل آخر مستقلّ في الحقيقة في هذا الإدراك ـ بشرط أن يدرك نفس الحُسن والقُبح أيضًا ـ أي أن لا يتدخّل أيّ مبدإ أو عامل ثانويّ في هذا الكشف أو الفهم. ولكي تتّضح هذه المسألة سنضرب المثال الآتي:

إذا كان باستطاعة شخص ما رؤية شيء أسود في الواقع، أي يدرك وجود ذلك الشيء بالفعل، فإنّه سيخبرنا عن واقع سواد ذلك الشيء وحقيقته؛ سيقول: إذا رأى الآخرون هذا الشيء فإنّهم حتمًا سيقرّون بسواده، شريطة أن يروه في الواقع، أي أن يكونوا غير مصابين بالوهم والخيال أو المرض أو أيّ مشاكل أخرى تحول بينهم وبين الرؤية الحقيقية لذلك الشيء! وإذا تأكّد شخص ما من أنّ لون الشيء الذي يراه ليس أصفرًا يمكنه أن يقول أيضًا: إنّ هذا الشيء لا يبدو أصفرًا للآخرين ممّن يرونه كذلك.

وهكذا هي الحال مع المستقلّات العقلية، أي لمّا كان الحُسن والقُبح صفتيْن واقعيّتيْن، فإنّه عندما يدرك العاقل أنّ عملًا ما قبيح

مع الافتراض بالطّبع أنّه كشف الواقع بالفعل، فسيحكم أنّ هذا القبح مستقلّ عقليّ لبقيّة العقلاء أيضًا. والآن يمكننا القول إنّ وجدان جميع العاقلين هو الذي يُعيّن الحدّ الأدنى للمستقلّات العقلية.

يمكن لأي عاقل ـ وإن لم يكن يحظى بالكثير من نور العقل ـ كشف الحدّ الأدنى من المستقلّات العقلية التي تُحدّد مسؤوليّته وواجبه تجاهها، وبسبب هذا الكشف بالذات فإنّه لا محالة سيحكم بأنّ العقلاء الآخرين كذلك يمكنهم إدراك هذا الحدّ الأدنى، وعليه فسيكون مطمئنًّا من أنّه ما مِن عاقل ـ سواء أكان أكمل أم أقلّ منه عقلًا ـ سيدرك خلافَ ما كُشِف له بشكل مستقلّ. ومع ذلك لا نستطيع القول إنّ كلّ إنسان عاقل لا بدّ له من أن يكشف جميع المستقلّات العقلية، فقد يعجز شخص ما عن كشف بعض أو عدد من المستقلّات العقلية بسبب شحّ نور العقل الذي يمتلكه أو بسبب الحجاب الذي قد يغطي عقله، إلّا أنّ الشحّ والحجاب لا يؤثّران في واقع الأمر؛ إذ بإمكان العقلاء الآخرين الذين يمتلكون عقلًا أكمل أو أولئك المصونين من الحُجُب العقلية إدراك بعض الأشياء بشكل مستقلّ بينما عجز الشخص الأوّل عن ذلك. واستنادًا إلى هذا ينبغي القول: إنّ الشخص الوحيد الذي يمكنه تمييز جميع المستقلّات العقلية هو الشخص الذي يمتلك أعلى درجة أو مرتبة من العقل والمصان من الحُجُب العقلية، فإذا أدرك هذا الشخص شيئًا ما على أنّه عقليّ فلن يكون بمقدور الآخرين الاعتراض عليه أو التشكيك بما قاله لأنّهم عاجزون عن إدراك أيّ شيء بشكل مستقلّ يخالف ما أدركه هو، وهذا في حال افترضنا أنّ أيّ عاقل لا بدّ له من أن يتوقّع وجود عاقل أو عقلاء أكمل منه وأنّه مع استثنائه لهذا الفرض يدرك أنّه عاجز عن اعتبار إدراكه معيارًا للمستقلّ العقليّ في أيّ أمر.

من الواضح أنّ هذه المسألة نفسها حكمٌ عقليٌّ، فهل ثمة مَن

يستطيع الادّعاء أنّ هذا الشخص هو أعقل الأفراد؟ وإذا كان ثَمة مَن يرى ذلك بالفعل فمَن هو هذا الشخص؟

لا شكّ في أنّ هذه الأمور لا يمكن كشفها عقليًّا بل إنّ الطريق الصحيح هو الرجوع إلى الأدلّة النقلية الخاصة بهذه المسائل.

معيار الاستقلال العقليّ: كشف خاتم الأنبياء (ص)

بالاستناد إلى الموضوعات التي ذكرناها، يُمثّل أكمل العقول (أو بعبارة أدقّ: أفضل العقول) المعيار الحقيقيّ الذي يمكنه تحديد ما إذا كان الحُسن أو القُبح مستقلًّا عقليًّا أم لا. فعندما نلاحظ مثلًا لون الأشياء بأعيننا ونروم معرفة اللون الحقيقيّ لكلّ شيء بالفعل فإنّنا نسأل أولئك الذين يمتلكون عيونًا سالمة وحادّة وعندئذ يكون المعيار الواقعي لذلك اللون ـ كأن يكون اللون الأسود مثلًا ـ هو قول أولئك الأشخاص وحكمهم، وأمّا الآخرين فلا تعدو أن تكون حالتهم إزاء تلك الواقعية واحدة من هاتيْن الحالتيْن: إمّا أنّهم يرون سواد ذلك الشيء أيضًا، وفي هذه الحالة يكون إدراكهم السواد متساويًا مع إدراك الشخص المذكور المعيار، وإما أنّهم لا يدركون ذلك السواد؛ لكنّ المهمّ هو أنّ الفئة الثانية من الأشخاص المحرومين من إدراك الواقع لا يستطيعون القول إنّ الشيء المذكور الأسود ليس أسودًا؛ بل هم مضطرون إلى القول: إنّنا لا نلاحظ سواد ذلك الشيء، وهذا بالطّبع يكون بعد اعترافهم وإذعانهم بالنّقص فيهم مقابل كمال الأفراد السالمين وأصحاب البصر الحادّ.

والآن، ما الذي يمكننا قوله إزاء المستقلّات العقلية؟ إذا اعتبر أعقل الأشخاص أمرًا ما على أنّه مستقلّ عقليّ فعلى الأشخاص الآخرين الذين يعجزون عن إدراك ذلك أن لا يحكموا بعدم استقلاليّة ذلك الأمر من الناحية العقلية.

ففي ما يتعلّق بمسألة شُكر المُنعِم مثلًا، قد لا يعتبر بعض الأفراد ذلك واجبًا - أي لا يدركون أنّ قُبح تركه مستقلٌّ عقليٌّ - وفي هذه الحالة ليس بإمكانهم الحكم بأنّ ترك شُكر المُنعِم ليس قبيحًا، وهذه المسألة تذكّرنا بأنّ عدم اعتبار القُبح أو عدم إدراكه في عمل ما يختلف عن عدم الاعتراف بقُبحه، ففي الكثير من الحالات التي نعجز فيها عن كشف القُبح الذاتي لفعل ما بعقولنا المحجوبة لا نعتبر ذلك الفعل غير قبيح؛ بل إنّ التفسير الصحيح لذلك هو أن نقول: إنّنا لا نجد ذلك قبيحًا، وعندئذ يكون معيار تعيين الحدّ الأعلى للمستقلّات العقلية هو العقل المدرك لجميع المستقلّات، فقد يكون قُبح أداء عمل ما مستقلًّا عقليًّا بالنسبة إلى أعقل الأفراد بينما تعجز عقول الآخرين المحجوبة عن إدراكه.

وللعثور على أكمل أو أعقل العاقلين لا بدّ لنا من الاستعانة بالأدلّة النقلية؛ لأنّنا إذا استندنا إلى عقولنا وحسب فلن يكون لدينا أيّ معيار لتعيين ذلك. ووفقًا للروايات الموثوقة فإنّ أعقل عباد الله سبحانه هو سيّدنا محمّد المصطفى (ص) فإدراكه يُعدّ معيارًا يمكننا بواسطته تحديد ما إذا كان حُسن أو قُبح عمل ما هو مستقلّ عقليّ أم لا، ثمّ يأتي بعده (ص) الأئمة المعصومون (ع) كأقصى حدّ من الفهم والإدراك والعقل، وأمّا العقلاء الآخرين فإنّ بينهم وبين النبيّ (ص) وآل بيته الكرام (ع) بَونًا شاسعًا وفرقًا كبيرًا للغاية لا يمكن تصوّره إطلاقًا. وبعد مرتبة المعصومين الأربعة عشر (ع) تأتي مرتبة الأشخاص الآخرين في المراتب الأدنى حيث يحصل كلّ منهم على قدر من نور العقل وذلك بحسب واجديّة كلّ واحد منهم، وأمّا الأنبياء والرّسل وكذلك أوصياؤهم - وهم جميعًا معصومون - فلهم رتبة أرفع من رُتَب ودرجات الآخرين من الناس العاديين.

وفي كتاب «الكافي» وردت العبارات الآتية بحقّ النبيّ

الأكرم (ص): « ...وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ...»[1].

ونؤكّد هنا ثانية على أنّ الأفعال على قسمين: أفعال يكون القُبح والحُسن عنوانها الأوّليّ، وأخرى ليست كذلك؛ وبالاستناد إلى عقل أعقل الناس فإنّه بالإمكان وضع كلّ فعل في مكانه الصحيح لأنّ المفروض هو عدم وجود أيّ حجاب عقليّ بالنسبة إلى النبيّ الأعظم (ص) وهو (ص) يدرك جميع المستقلّات العقلية دون استثناء. وعليه، فعندما لا يرى الرسول الكريم (ص) أيّ حُسن أو قُبح ذاتيّ في أيّ فعل من الأفعال فبالإمكان التأكيد على أنّ هذا الفعل لا يدخل ضمن إطار المستقلّات العقلية، وإذا كان حُسن فعل ما أو قُبحه مستقلًّا ذاتيًّا بالنسبة إليه (ص) حينئذ نعرف أنّ الآخرين يدركون ذلك الحُسن أو القُبح بالاستقلال شرط عدم وجود أيّ حجاب على عقولهم.

من الواضح أنّ شرط الإدراك أو التنبّه يلعب دورًا هامًّا في هذه الحالة؛ إذ إنّ المستقلّ العقليّ يُمثّل أمرًا يحتاج إدراكه وشهوده إلى التنبّه، وبذلك لا يُعتبر التعلّم والاكتساب ضرورة لإدراك أيّ من المستقلّات العقلية، ولكن، ولكي نصل إلى حالة التنبّه تلك فإنّه لا مفرّ من الاعتماد على الوَحي والأدلّة النقلية، فأيّ محاولة للتنبّه من دون الاستناد إلى الوحي قد تحرمنا من الإدراك والفهم. وفي ذلك قال أمير المؤمنين (ع): «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِياءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ... وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»[2].

---

(1) محمّد بن يعقوب الكُلينيّ، **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1969م، ج1، كتاب العقل والجهل، ص13.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة الأولى، اختيار الأنبياء.

والمقصود بقوله (ع): «دَفَائِنَ الْعُقُولِ» المستقلّات العقلية نفسها التي يستطيع كلّ عاقل وجدانها، وواجب الأنبياء والأئمّة (ع) هو تهذيب العقلاء ورفع الحُجُب عن عقولهم، ولذلك فإنّ العمل بموجب تعاليم الشّرع - ونعني بذلك تذكير آل البيت (ع) وتوجيهاتهم - سيؤدي إلى تربية الأفراد الذين لم تبلغ عقولهم حدّ الكمال وتنشئتهم ليتمكّنوا من الوصول إلى تلك المرتبة من الكمال المطلوب، أي أنّهم (ع) يرفعون كلّ الحُجُب عن عقولهم ويجعلونها أكثر حساسيّة للتنبّه إلى المستقلّات العقلية وإدراكها.

إنّ عقول الآخرين - مهما كانت مرتبتها ودرجاتها - تُعتبر ضعيفة وناقصة مقابل عقول الأنبياء والأوصياء (ع)، وهكذا، فإنّنا بحاجة على الدوام إلى الاستعانة بهم والرجوع إليهم، ولا يمكننا الارتقاء والصعود في سلّم الكمال إلّا باتّباع إرشاداتهم والعمل بتعاليمهم.

وفي ما يأتي موجز رأي المرحوم الميرزا الأصفهانيّ في هذا البحث وفقًا لِما ورد في درس أصوله:

«فبحسب الواقع تكون الأمور على قسميْن وصنفيْن: **أحدهما**: ما لا يستقلّ عقل أحد من البشر به، أي بملاكه الذي هو عبارة عن الحسن والقبح حتى عقل خاتم الأنبياء (ص) ...**وثانيهما**: ما يستقلّ به العقل الكلّ، أي أكمل العقول، وهو القسم الذي يكون مستقلًّا عقليًّا لا يحتاج إلى الشرع والناس في نَيْل آحاد ذلك القسم مختلف، فبعضهم كخاتم الرّسل (ص) قد تنبّه على كلّها وبعضهم على جُلّها وبعضهم على عدد أقلّ من الأقلّ، وهكذا»[1].

(1) مهدي الأصفهانيّ، **تقريرات درس أصول الفقه**، مصدر سابق، ص27.

الاختلاف بين العقل والمعقول

إنّ من بين النتائج البديهية التي يمكننا ملاحظتها في تعريف العقل من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ هي الاختلاف الذاتي بين العقل والمعقولات، حيث يمثّل العقل نورًا بالذات بينما تُعتبر المعقولات مظلمة بالذات. وفي ذلك يقول المرحوم الأصفهانيّ:

«حيث ذات... المعقولات... حيث المظلمية والخفاء، والعقل برهان على أنّه المعرّف لها لأنّ الإنسان في حال الطفولية يفعل الأفعال القبيحة والحسنة، وفي عين صدورها عنه لا يعرف حسنها وقبحها. وبعد وجدان نور العقل يرى بنور العقل حُسنها وقُبحها، فيبتهج بحسنها أو يلوم نفسه عليها»[1].

قلنا إنّ المعقولات هي مظلمة بالذات ويمكن التعبير عن ذلك بالقول: إنّ المعقولات ليست مكشوفة بالذات فهي لا تمتلك نورًا من ذاتها، أمّا المكشوفية والمعقولية فليستا ذاتيّتيْن لها. فالطفل الذي لم يصل مرحلة البلوغ العقليّ بعد لا يمتلك أيّ معقول ولهذا فهو غير قادر على الحديث عن المعقولات ولا يمكنه الاستفادة من الحديث عنها أو وصفها، لكن بعد أن يصبح عاقلًا سيعترف بانكشاف الحقائق التي لم تكن مكشوفة له قبل ذلك.

وهنا حقيقتان بينهما تمايزٌ ذاتيٌّ تقف إحداهما مقابل الأخرى: الحقيقة الأولى والمتمثّلة بالنور والحقيقة الثانية وهي المُنَوَّر، وفي الأساس فإنّ استخدام كلمة «مكشوف» هنا ليس للإشارة إلى شيء لا يكون ذاته عين كشفه وظهوره؛ بل إلى شيء غيره يكون مكشوفًا وظاهرًا. ولا تكون معقولات الإنسان مكشوفة له قبل سنّ البلوغ؛ بل

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص106.

تصبح مكشوفة وظاهرة ومنوّرة بنور العقل بعد سنّ البلوغ، وأمّا ما به الكشف والظهور فهو ذلك النور الذي ينير الماهيّات المظلمة.

ولبيان ظلمة ذوات المعقولات نشير إلى أحد الأمثلة على ذلك وهي الحالات التي يتمّ فيها فقدان الشخص عقله، ففي بعض الأوقات لا يكون ثمة وجود للمعقول، كما في حالة الطفل غير البالغ غير العاقل أو الشخص النائم، فلو كانت معقولية المعقولات أمرًا ذاتيًّا لها لَما كانت ثمة حاجة إلى وجود العقل إطلاقًا فالشخص النائم أو الطفل غير العاقل لا يمتلك العقل، أي أنّهما محرومان من نعمة نور العقل، ولذلك فليس لأيّ منهما أيّ معقول يُذكَر، فالمعقولات إذن ليست معقولة بالذات؛ بل إنّ عاملًا ما هو الذي ينيرها وهو ما يفتقده النائم والطفل، وليس ذلك العامل سوى نور الكاشف.

ولتبسيط هذه المسألة نورد مثالًا بسيطًا عليها: قد يتصوّر شخص ما وللوهلة الأولى أنّ نورًا ينبعث من أحد جدران الغرفة وأنّ تلك الغرفة منيرة بذاتها بسبب ذلك النور الخارج من الجدار، لكن عندما ينطفئ السّراج أو المصباح ولا يبقى في الغرفة ضوء يمكن بواسطته رؤية جدرانها، عندها فقط سيعلم ذلك الشخص أنّ نور الجدار لم يكن من ذات الجدار، وبالتالي سيتنبّه إلى الظلمة الذاتية للجدار؛ والخلاصة هي أنّ المعقولات مظلمة بالذات.

والنقطة الأخرى هي أنّه عندما يلبس شيء مظلم بالذات لباس المعقولية فليس من شأن ذلك أن يُحدث أيّ تغيير في ذاته، أي أنّه لن يصبح نورانيًّا بالذات؛ بل يصير منوّرًا بنور العقل مع احتفاظه بظلمته الذاتية، وعليه فإنّ المعقول لا يتغيّر بنور العقل ولا يتساوى كذلك العقل والمعقول لوجود الاختلاف الذاتيّ بينهما، فحقيقة العقل

الذي هو نوريّ بالذات تختلف تمامًا عن حقيقة المعقول المظلم بالذات، ولذلك لا توجد بينهما أيّ سنخية أو تشابه يُذكَر.

والشاهد الوجدانيّ على هذه الحقيقة هي أنّ العقل لا يتعدّد بتعدّد المعقولات، أي أنّنا عندما نواجه المعقولات المختلفة ندرك أنّ المعقولية وصفٌ مشتركٌ لتلك المعقولات، فحُسن العدل وقُبح الظلم ينكشفان لنا بمعنى واحد ولا يوجد أيّ تباين بينهما من حيث المكشوفية. وعندما ننظر إلى المعقولات المختلفة فإنّنا لا نشعر بوجود نور مختلف أبدًا؛ بل تنكشف جميع المعقولات لنا بنور واحد. ومن البديهيّ كذلك أن يكون الكاشف هو نور العقل نفسه الذي يمتلك حضورًا واحدًا وحيثية كاشفيّة واحدة في كلّ الموارد المذكورة، سواء في كشف قُبح الظلم أم كشف حُسن العدل.

وهنا تبرز لنا نقطة أساس تتمثّل في عدم وجدان تعدّد النور وهذه في الواقع مسألة مهمّة للغاية، فلو كان العقل والمعقول مثلًا متّحديْن، كما هي الحال مع المعقولات المتعدّدة والمختلفة، لكان هذا الاختلاف والتعدّد ساريًا في العقول أيضًا، لكنّنا نعلم وجدانًا أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ إنّنا ندرك جميع المعقولات بحالة مكشوفة ومنوّرة بعقل واحد. وعلى هذا الأساس يمكننا القول إنّ اختلاف المعقولات لا علاقة له بمعقوليّتها؛ بل هي واحدة في إطار هذا الوصف غير مكشوفة تارّة ومنوّرة تارة أخرى، أمّا الاختلاف فموجود فقط في الأشياء التي تكون معقولة.

وقد يكون المثال الخاصّ بالنور الحسيّ هنا مفيدًا للقارئ:

لا يوجد أيّ اختلاف بين الباب والجدار من حيث إمكانية رؤيتهما بواسطة ضوء الغرفة؛ بل الاختلاف موجود في كون أحدهما باب والآخر جدار، أمّا الشيء الذي جعلهما مرئيّيْن فهو النور الواحد، فنحن نرى كليهما بنور واحد.

وتبيّن لنا هذه النقطة الوجدانية الفرق بين العقل والمعقول، فالمعقولات هي مظلمة بالذات، ولكي تصبح ظاهرة ومرئيّة فإنّها تحتاج إلى غيرها، وأمّا نور العقل فهو ظاهر بذاته؛ بل إنّ ظهور جميع المعقولات إنّما يكون بواسطته. والمعقولات متعدّدة لكنّها جميعًا تكون مكشوفة بنور واحد وهو نور العقل، وفي حال انكشافها فلن يتغيّر ذات أيّ منها بذلك النور؛ بل ستبقى مظلمة الذات وما انكشافها وتنوّرها إلّا بواسطة نور العقل. إذن، فالمعقولات مظلمة بالذات ومنيرة ومعلومة بالغير عندما تصبح معقولة.

ونستنتج من هذا الكلام أنّ الاختلاف والتباين بين العقل والمعقول موجودان في ذات كلّ منهما.

الاختلاف بين العقل والعاقل

مثلما يوجد الاختلاف بين العقل والمعقول فإنّ ثمة فرقًا واختلافًا كذلك بين العقل والعاقل، فهذا الأخير يُعتبر ماهية مُظلمة بالذات ولا سنخيّة بينه وبين العقل النوريّ بالذات. وحول هذه المسألة يقول المرحوم الأصفهانيّ: «أوّل ما يظهر بذاته غيريّة الواجِد له وأنّه سنخ مباينٌ له، فهذا هو الرّسول والسّنخ المباين هو المُرسَل إليه»[1].

فماهية العاقل كما قلنا مظلمة بالذات وتكون كلّ الكمالات ـ بما فيها العقل ـ قابلة للسّلب عنها ولا يوجد أيّ تناقض في فرض سَلبها منه.

هذا، ويبدّل الله سبحانه وتعالى الماهية المظلمة بالذات إلى مالكة للعقل النوريّ بالذات لتصبح تلك الماهية بعد ذلك عاقلة،

---

(1) المصدر نفسه، ص46.

لكنّ توفرنا على نور العقل لا يؤدي إلى تسخيرنا أو تسلّطنا الوجوديّ عليه، وفي الوقت نفسه لا يغدو نور العقل جزءًا منّا، وهكذا تتّضح المغايرة الوجدانية بين العقل والعاقل.

إنّ الاختلاف أو التميّز المذكور هو أيضًا تميّز ذاتيّ، فعندما يصبح الأنا عاقلًا في فترة البلوغ العقليّ وكذلك خلال إدراكه كلّ واحدة من المعقولات، فإنّه سيحصل على الكمال دون أن يحدث أيّ تغيّر في ذاته المظلمة، أي أنّه لا يتحوّل إلى نوريّ بالذات، ويبقى العقل أثناء ذلك نوريًا بالذات، وعليه وبعد الوصول إلى مرحلة العاقل فإنّه لا يحدث أيّ اتّحاد بين العقل والعاقل.

وثمة نقطة هامّة في هذا الموضوع وهي: أنه على الرغم من أنّ نور العقل ليس عين الأنا ولا جزءًا منه إلّا أنّ الماهية تُعتبر الشرط اللازم لوجدان الأنا، ومعنى ذلك هو أنّه إذا لم يكن الأنا عاقلًا فلن يكون باستطاعة الماهية إيجاد ذاتها. وبعبارة أخرى: لا يمكن تذكير غير العاقل بماهيّته، فالطفل غير البالغ مثلًا يبدو أنّه يعرف ذاته بكمالاته لكنّه لا يدرك الأنا الذي أشرنا إليه في بحثنا بالتفصيل وبيّنّا اختلافه ومغايرته عن جميع الكمالات، فوجدان هذه المغايرة ـ أو كما يُقال: إدراك الفقر والظلمة الذاتية ـ لا يتيسّر إلّا للعاقل فقط؛ بل إنّ هذا الوجدان بالذات هو من جنس العلم وليس العقل وذلك لعدم وجود إشارات تدلّ على الحُسن أو القُبح، فهو علم لا يحصل إلّا للعاقل.

وهكذا نصل إلى النتيجة الواضحة لهذا البحث وهي أنّ المغايرة موجودة بين العقل والعاقل والمعقول وهو ما ينسجم أيضًا مع ما ذكره أتباع ملّا صدرا في باب اتّحاد العقل والعاقل والمعقول.

حجيّة العقل في كلام الأصفهاني

تُعتبر الحجيّة الذاتية من أهمّ مميزات العقل من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ، وإليك ما قاله بهذا الصّدد:

«هذا العقل الذي هو حجّة باطنية لكلّ عاقل وواجد له إنّما هو من حجج الله على الخلق... والعقل الذي هو حجّةٌ معصوم بالذات من الله تعالى حجّةٌ بذاته على ذاته ومعرّفٌ بنفسه لنفسه، وحيث نفسه الكشف وإظهار نفسه وغيره، فهو الحجّة بالذات»[1].

وكان الأصفهانيّ قد أشار إلى هذه المسائل كذلك في تقريرات درسه في حجيّة القرآن وبالعبارات الآتية:

«من البديهيّات الأوليّة أنّ الحجّة بالذات هو العقل، وذلك أيضًا بضرورة منه؛ إذ وفود كلّ الحجج عند بابه... وهي الحجّة الداخلية الإلهيّة كما ورد عليه الأخبار في الكافي وغيره من أنه رسول الله الداخليّ وحجّة الله الباطني وهو الشرع الداخل كما إنّ الشرع هو العقل الخارج»[2].

وقال في درس الأصول:

«على هذا الأساس القيّوم ـ أي حجيّة عقل كلّ عاقل على نفسه ومعقولاته وعلى حجيّته لمعقولاته ـ بُنِي أركان الأديان؛ إذ خطاب «آمنوا» متوجّه إلى كلّ العقلاء من الكمّل والمتوسّطين والضعفاء. ومعلوم أنّ هذا الخطاب ليس بشرعيّ وإلّا لدار الأمر؛ بل هو حكم عقليّ ومستقلّ أوّليّ لا بدّ من تنبيه العقلاء إلى ذلك المستقلّ. والأنبياء (ع) إنّما كانوا منبّهين مُذكّرين لهذا الأمر، وعليه بُنِيَ الفقه والأحكام»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص6.

(2) مهدي الأصفهانيّ، **تقريرات درس أصول الفقه**، مصدر سابق، ص1 ـ 2.

(3) المصدر نفسه، ص1 ـ 2.

معنى الحجّة والحجيّة

«الحجيّة» هي وجود الحجّة، و«الحُجّة» تعني الدليل القاطع والبرهان الساطع، ويمكن تفسير هذا المعنى من ناحيتيْن: الناحية الأولى هي إذا كان العاقل يملك الحجّة وتصرّف بموجبها فإنّه لن يذمّ نفسه بنفسه ولن يتعرّض إلى مذمّة العقلاء الآخرين أو تأنيبهم، أي أنّه لن يخشى احتمال تعرّضه للمؤاخذة أو اللّوم، ومن ناحية أخرى فإذا تصرّف العاقل خلافًا للحجّة فعندها سيؤاخِذ نفسه بنفسه ويوبّخها بسبب تصرّفه ذاك، وعندما يؤاخذه الآخرون ويلومونه على فعلته فإنّه لن يعتبر مؤاخذتهم أو لومهم له أمرًا غريبًا.

وفي ما يأتي مثال بسيط حول الكشف الأوّليّ للعقل: لنفرض أنّ عاقلًا ما يُدرك الظلم ويعلم قُبحه، فعندما يُجيز هذا العاقل ظلم أحد الناس ويعتبره أمرًا مشروعًا سيعاتب نفسه ويوبّخها؛ لأنّه تصرّف خلافًا لكشفه العقليّ وسيرى نفسه مستحقًّا للتقبيح من قِبل العقلاء الآخرين بسبب ذلك، وفي الوقت نفسه سيعترف بأنّه يستحقّ العقوبة إزاء ما قامَ به؛ ولكن إذا تجنّب هذا العاقل الظلم ولم يتصرّف كما في الحالة الأولى فسيكون مطمئنًّا بأنّه لم يرتكب عملًا قبيحًا يُشعره بالاحتقار، ولن يسمح للآخرين بتأنيبه أو لومه.

وهكذا نرى أنّ هذه المسألة ذات حدّيْن، ففي أحد طرفيْها تكون الموافقة مصاحبة للحجّة، فعندما يتصرّف العاقل وفقًا للحجّة سنقول إنّ الحجّة معه أو له الحجّة في ذلك، ولكن حين يفعل ما يخالف الحجّة نقول إنّ الحجّة عليه، وفي الحالة الثانية لن يكون ثمة مجال للاعتذار أو تقديم الذرائع؛ بل نعتبر أنّ الحجّة قطعت كلّ عُذر وذريعة.

لاحظ أنّنا نستطيع تسمية أيّ نوع من الأدلّة والبراهين بالحجّة -

بما فيها العقليّة والشرعية ـ فإذا كان العبد حريصًا على أن لا يخرج عن إطار عبوديّته لله سبحانه فعليه وبشكل عامّ تقديم الحجّة المقبولة لدى الله تعالى مقابل تصرّفاته، ولا يهمّ سواء أكانت حجّته عقليّة أم شرعيّة. ولأنّنا جميعًا عباد الله سبحانه وتعالى ولا يمتلك أيّ منّا الإرادة في مقابله جلّ شأنه، ينبغي علينا تقديم الأدلّة المقبولة لربّنا إزاء كلّ عمل نقوم به، وعندئذ سنكون مطمئنّين بأن مولانا [وهو الله تعالى] لن يؤاخذنا أو يؤنّبنا؛ وفي غير هذه الحالة فقد تزلّ أقدامنا ونسقط في هاوية الخروج عن طاعة الله عزّ وجلّ ونكون مستحقّين لمؤاخذته وعقابه، وعندئذ ستوصَد أبواب الأعذار والذرائع أمامنا.

وفي ما يخصّ الحجّة العقلية ينبغي القول إنّ ما يكشفه العاقل بنور العقل يعتبره حجّة على ما يفعله وهذه الحجيّة موجودة في المكشوفات بنور العقل، لكن يجب أن لا ننسى أنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يَهب تلك الميزة إلى عقل الإنسان، وعليه يمكننا اعتبار ذلك حجّة إلهية والتصديق بأنّ الله عزّ وجلّ يقبل تصرّفات الإنسان وأفعاله التي تستند إلى مكشوفات عقله، فإذا تصرّف العبد بهذه الطريقة فسيكون صاحب حجّة إزاء أعماله وأفعاله؛ إلّا أنّ ذلك لا يعني بالطّبع أن يعتبر الإنسان نفسه صاحب حقّ مقابل الله تعالى؛ بل المقصود بذلك هو أن يشعر الإنسان بالأمن والطمأنينة وأنّ الله سبحانه لن يؤاخذه أو يُعاقبه.

وفي المقابل فعندما لا يتصرّف الشخص وفقًا لمكشوفاته العقلية فسيكون مستحقًّا للتأنيب والعقاب بسبب تلك المكشوفات العقلية، ولذلك تُسمّى «الحجّة» أحيانًا بـ: «ما يَصِحّ به الاحتجاج»، ومعنى هذا أنّه إذا لم يتصرّف الشخص بالاستناد إلى مكشوفاته العقلية فإنّ ذلك يُمثّل حجّة لله تعالى عليه وسيؤاخذه على عدم اتّباعه تلك المكشوفات في سلوكه وتصرّفاته.

ذاتيّة حجيّة العقل

قلنا آنفًا إنّ العقل يتصف بالحجية، أي أنّه حجّة لقيام العاقل بأيّ عمل معقول إزاء مكشوفاته العقلية، فإذا لم يرغب العاقل في أن تكون ثمة حجّة عليه فينبغي له أن يتصرّف ويعمل وفق أحكام العقل. وقد يسأل أحدهم قائلًا: «لماذا يجب الإذعان لِما يكشفه نور العقل والعمل بموجبه واتّباعه؟».

من الواضح أنّ السؤال المذكور يتضمّن الجواب أيضًا وهو: لأنّ العقل هو الذي يطلب منّا ذلك ولأنّ الأمر الفلانيّ تمّ كشفه بنور العقل، ولهذا يجب الإذعان لأوامر العقل؛ إذ لا وجود لأيّ دليل آخر غير هذا الكشف العقلانيّ. وبعبارة أخرى: فإنّ حجيّة العقل تعود للعقل نفسه وهذا هو معنى الحجيّة الذاتية للعقل، أي أنّ العقل يُمثّل حجّة حتى بالنسبة إلى حجيّته. وبعد هذا التفسير فلا حاجة بنا إلى الدّور لأنّ كشفنا العقليّ يُعتبر أهمّ أُسس المعرفة بالنسبة إلينا حيث تتميّز نقطة البداية والأساس الأوّل لمعارفنا بالضرورة بمثل هذه الخاصيّة وهي أن تكون حجيّتها لها لا لعامل آخر. على سبيل المثال تعود حجيّة الشّرع إلى العقل بينما لا تستند حجيّة العقل إلى أيّ شيء.

ولتوضيح الحجيّة الذاتية للعقل نورد المثال الآتي:

لنفرض أنّ أحد القضاة في محكمة عادلة سأل المتّهَم الذي ارتكب ظلمًا، قائلًا: «أوَتُدرك قُبح ما قُمتَ به؟» وأنّ الجاني أجابَ بـ: «نعم»؛ ثمّ طرح الجاني نفسه السؤال الآتي: «لكن، لماذا لا يجوز لي أن أرتكب هذا العمل القبيح؟» مُدّعيًا بأنّه لا يعرف حقًّا سبب ذلك. لا شكّ في أنّ أيًّا من العقلاء لن يقبل كلامه هذا وسيقولون له: لو كنتَ تمتلك عقلًا وتعلم بواسطته قُبح الظلم

لأدركت كذلك بأنّه لا ينبغي عليك ارتكابه وإلّا كنتَ مستحقًّا للعقاب.

عمومًا، فإنّ إدراك العاقل وفهمه القُبح الذاتيّ للعقل سيُعلمه بهذا القُبح وسيطلب منه عدم ارتكابه حيث يُعدّ ذلك من خصوصيّات نور العقل ومكشوفاته.

وهكذا، فإنّه ليس بالإمكان العثور على دليل آخر خارج العقل نفسه وبعيدًا عن مكشوفاته من أجل إيجاب الالتزام والعمل بالكشف العقليّ لأنّ هذا الإيجاب يُمثّل جزءًا من البديهيّات، فإذا أُنْكِرت البديهيّات فلا فائدة تُرتجى حينئذ من الإكثار من الحديث والقول. وعلى الرغم من ذلك فلا يمكن اعتبار هذا الطريق المسدود نقطة ضعف في الموضوع؛ بل على العكس يمكن أن يكون ذلك بمثابة عامل قوّة فيه، فعندما يكون شيء ما بهذا الوضوح والبداهة بحيث يستطيع تنوير ذاته بذاته أو إظهار نفسه، فلن تكون ثمة حاجة إلى الإتيان بدليل آخر؛ بل ولا يجب أن يكون كذلك؛ وهكذا هو العقل أيضًا.

نتيجة إنكار الحجيّة الذاتية للعقل

إنّ جميع البحوث الخاصّة بالعقل، والحلّ والفصل في مسائله مُستوحاة من الحجيّة الذاتية للعقل، ويمكن اعتبار ذلك أيضًا السبب في الوصول إلى تفاهم واتّفاق مفاده أنّنا جميعًا عقلاء وأنّ العقل حجة كافية لنفسه، فبواسطة العقل يمكننا إدراك حُسن الأشياء وقُبحها والحكم بموجب ذلك. ولا شكّ في أنّ أُسس الواجبات وقواعدها تعود جميعها إلى العقل، إلّا أنّ أساس العقل قائم بذاته ولا يكون باختيار العقلاء أو بحسب آرائهم، فالمستقلّات العقلية هي حقائق يدركها العقلاء كلُّهم بشكل مستقلّ عن الشّرع وفي ما بينها، وكلّ مَن

يشكّ في استقباح غيره لما يراه قبيحًا عقلًا فإنما هو في الواقع يُنكر البديهيّات العقلية التي هي أساس جميع الأحكام وإنكارها يعني إنكار العقل نفسه. وتستند البديهة العقلية إلى ذات العقل، فإذا أذعن الشخص للعقل وجب عليه التسليم بالبديهيّات العقلية أيضًا، وإلّا فلن تبقى للعقل أيّ قيمة ولا معنى.

ولهذا كلّه نرى أنّه في حال إنكار ذاتيّة حجيّة العقل فإنّ ذلك سيؤدّي بالتالي إلى إنكار حجيّته نفسها؛ لأنّ حجيّة العقل لا تستند إلى أيّ عامل آخر غير ذاتيّته؛ وبعبارة أخرى: ليس بالإمكان نسبة العقل إلى غيره، بل إنّ حجيّة الحُجج كذلك تعود وتُنسَب إلى حجيّة العقل نفسها. فإذا كان العقل عقلًا بالفعل فهو منير بذاته ولا يقتبس نوره من أيّ شيء آخر. ومن هنا، أيضًا تظهر الحجيّة الذاتية للعقل، إلّا أنّ المعنى الذي نُدركه من الحجيّة يختلف عن ذلك الذي نستلهمه من العقل نفسه ومن كشفه، لكن يبقى معنى الحجيّة هذا مصاحبًا للعقل ولازمًا من لوازمه. إذن، فكلّ مَن يُنكر الحجيّة الذاتية للعقل فإنّه بذلك يُنكر حجيّته كلّها ما سيؤدّي إلى إنكار العقل نفسه، أي إنكار كون العقل أصلًا ومبدأ للنور والكشف، وإذا أنكرنا أصل العقل فسنصبح عاجزين عن إقامة أيّ برهان بالكامل.

عندما نواجه شخصًا ينكر اعتبار الأحكام العقلية وموثوقيّتها فإنّ تقديم أيّ استدلال له بهذا الشأن لن يجدي نفعًا أبدًا لأنّه بإنكاره العقل فقد نفى الأساس لكلّ البراهين والأدلّة، ولو ابتغينا الردّ على الشخص الذي يُنكر العقل أو حجيّته الذاتية فلن يكون بإمكاننا تقديم أيّ دليل بهذا الخصوص، إلّا أنّ عجزنا هذا ليس دليلًا على ضعف المعرفة العقلية لدينا؛ بل لأنّ العقل هو المبدأ والأساس ولا يمكن نسبة اعتباره أو موثوقيّته إلى شيء آخر.

الشواهد النقلية على حجيّة العقل

نختتم بحثنا هذا بإيراد بعض الشواهد النقلية من أحاديث آل البيت (ع) حول حجيّة العقل:

الحديث الأوّل: وهو حديث قُدسيّ يُخاطب فيه الله سبحانه العقلَ قائلًا: «أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ آمُرُ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ»[1].

الحديث الثاني: عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال: «العَقْلُ شَرْعٌ مِن داخِلٍ والشَّرْعُ عَقْلٌ مِن خارجٍ»[2].

لا ريب في أنّ الشّرع صراط واضح وضعه الله سبحانه وتعالى لعباده ليكون سبيلًا إلى عبوديتهم التي ليست هي سوى الحصول على مرضاته والابتعاد عن سخطه (عز وجل). ويعمل العقل على كشف رضا الله تعالى وسخطه في داخل كلّ إنسان؛ إذن، يمكن اعتبار العقل كشرع من داخل.

ومن الناحية الأخرى فإنّ الشّرع بمعناه الاصطلاحيّ ـ أي ما أتى به الأنبياء والرّسل (ع) من لدن الله سبحانه ـ يقيّد الإنسان ببعض القيود والحدود. وكما أشرنا قبل هذا فإنّ المعنى اللغوي للعقل كذلك يشير إلى هذا الأمر، ولهذا يمكن اعتبار الشّرع عقلًا من خارج.

---

(1) محمّد بن يعقوب الكُلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، كتاب العقل والجهل، الحديث رقم 1.

(2) فخر الدين الطّريحيّ، **مجمع البحرين**، مكتبة مرتضوي، طهران، 1996م، مادة «عقل».

الحديث الثالث: عن أمير المؤمنين (ع) أيضًا حيث قال: «الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ»[1].

إذا كان المقصود من: «الحَقّ» في هذا الحديث هو الحقيقة، فإنّ تفسير الحديث يكون بالشكل الآتي: إنّ ما يقوله العقل ويأمر به يبيّن واقعية الحقّ وكاشفيّته، وعليه ينبغي الالتزام بذلك. وإذا كان المقصود من: «الحَقّ» هو الحقّ تعالى جلّ شأنه، يكون معنى الحديث هو: إنّ العقل رسول من لدن الله سبحانه.

الحديث الرابع: عن الإمام الباقر (ع) أنّه قال: «إِنَّمَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا»[2].

إنّ المداقّة والشدّة في الحساب لها درجات متفاوتة تتناسب وتنسجم مع مقدار حصول كلّ شخص من العقل. ولا تكتسب المداقّة بشأن تطبيق الإنسان وتنفيذه للأوامر والنواهي الإلهية وبالتالي استحقاق الثواب والعقاب، أيّ معنى إلّا عند إتمام الحجّة عليه؛ بعبارة أخرى: فإنّ العقل لا يُمثّل معيارًا للثواب والعقاب إلّا بعد إثبات حجيّته الذاتية. ولمّا كان العقل حجّة بذاته فإنّه لا مجال للأعذار والذرائع مطلقًا، وكلّما أُحكِمَ غلق باب الأعذار إزدادت الشدّة والمداقّة في الحساب. ومهما يكن من أمر فإنّ جميع العقلاء يتمتّعون بنصيب من العقل وهو ما بُني عليه الدّين كذلك. وليست المداقّة فقط هي التي تكون بمقدار العقل؛ بل وكذلك الآثار المترتّبة عليها.

---

(1) عبد الواحد الآمدي، **غرر الحكم ودُرر الكَلم**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1987م، ج 5، ص296.

(2) محمّد بن يعقوب الكُلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، كتاب العقل والجهل، الحديث رقم 7.

الحديث الخامس: عن الإمام الصّادق (ع) أنّه قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَانْظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ»[1].

يشير الحديث الشريف أعلاه وبكلّ صراحة إلى أنّ ثواب العبادة إنّما يكون بالتناسب مع مقدار امتلاك الأشخاص من العقل[2] لأنّ العبادة بمعناها الحقيقيّ هي تلك المنبثقة عن الفهم والإدراك وهذا الأمر كذلك مرهون بعقل الإنسان.

---

(1) المصدر نفسه، الحديث رقم 9.

(2) لاحظ معنى الحصر باستخدام كلمة «إنّما» في الحديث الشريف ممّا يعني أنّ العبد لا يُجازى إلّا بمقدار نصيبه من العقل فقط لا غير وليس بمعيار آخر أبدًا.

المراجع والمصادر

1 ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الكتب العِلمية، بيروت، 1420هـ.

2 ـ أحمد بن محمد الفيّومي، **المصباح المنير**، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1928م.

3 ـ إلياس أنطوان، **القاموس العصريّ**، منشورات الإسلامية، طهران، 1983م.

4 ـ حسن الدّيلميّ، **إرشاد القلوب**، منشورات الشّريف الرّضي، قم، 1412هـ.

5 ـ حسن بن عبد الله (أبو هلال العسكريّ)، **مُعجم الفروق اللغوية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1421هـ.

6 ـ حسين النوري، **مُستدرك الوسائل**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1408هـ.

7 ـ سعيد الشرتونيّ، **أقرب الموارد في فُصَح العربية والشّوارد**.

8 ـ عبد الواحد الآمدي، **غرر الحكم ودُرر الكَلم**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1987م.

9 ـ غلام حسين الديناني، **ماجراى فكر فلسفى در اسلام**، منشورات طرح نو، طهران، 2000م.

10 ـ فخر الدين الطّريحيّ، **مجمع البحرين**، مكتبة مرتضوي، طهران، 1996م.

11 ـ محمد الحسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، **تحف العقول**، مكتبة الإسلامية، طهران، 1975م.

12 ـ محمّد بن علي الصّدوق، **علل الشرائع**، منشورات مكتبة داوري قم.

13 ـ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 2000م.

14 ـ محمّد بن يعقوب الكُلينيّ، **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1969م.

15 ـ مهدي الأصفهانيّ، **أبواب الهدى**، النسخة الخطية المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة.

16 ـ ــــــــــــــ، **أنوار الهداية**، نسخة بخطّ المؤلّف محفوظة في مكتبة كلية الإلهيّات والمعارف الإسلامية بجامعة مشهد.

17 ـ ــــــــــــــ، **تقريرات درس أصول الفقه**، النسخة الخطية المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة.

18 ـ ــــــــــــــ، **تقريرات درس حجيّة القرآن**، النسخة الخطية المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة.

19 ـ ــــــــــــــ، **مصباح الهدى**، النسخة الخطية المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة.

20 ـ ــــــــــــــ، **معارف القرآن**، نسخة بخطّ المرحوم نمازي الشاهرودي محفوظة في المكتبة المركزية.

الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني

حسين مفيد[1]

من هو الأخباريّ؟

إنّ مصطلح «الأخباري» من المصطلحات التي خضعت إلى تحوّل مفهوميّ واسع حيث كان في البداية يُشير إلى مُطلق أهل التاريخ والمؤرّخين بما فيهم القصّاصين على حدّ سواء[2].

والحقيقة أنّ الأخباريّين يُمثّلون النواة الأوّلى لظهور المؤرّخين؛ إذ كانوا في بداية الأمر مجرّد مؤرّخين[3] ينقلون المسائل التاريخية من خلال نقل الأخبار.

---

(1) باحث في الفكر الإسلامي.

(2) مباركه كامران إيزدي ومحمد هادي گرامي، **«اصطلاح اخبارى در سير تحوّل مفهومى»**، مجلة «حديث پژوهى» الفصلية، جامعة العلوم الإنسانية (كاشان)، السنة الثانية، العدد 3، ربيع وصيف عام 2000م.

(3) مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، **دانشنامه جهان اسلام**، مادة (تاريخ).

ومن بين المدارس الأولى التي اهتمّت بكتابة التاريخ الأخباريّ في العالم الإسلامي يمكننا الإشارة إلى مدرسة الحديث في المدينة[1]؛ حيث يُعتبر عروة بن الزّبير على رأس الذين ينتمون إلى هذه المدرسة[2]. وتُعدّ كتاباته لتاريخ الرسول الأكرم (ص) من أقدم الآثار التي وصلتنا حتى الآن.

ثمّ ظهر محمّد بن مسلم بن شهاب الزهري في الجيل الثاني لمدرسة الحديث في المدينة، وهو الذي سعى في مؤلّفاته إلى كتابة الحديث الذي شمل الأخبار والروايات التاريخية حتى أضحى الرائد في كتابة التاريخ في صدر الإسلام[3].

وخلال مسيرة التحوّل تلك بدأ العمل في كتابة التاريخ بشكل فردي في القرن الثاني للهجرة، الأمر الذي أفرز جيلًا جديدًا من الأخباريين في مدينتَيْ الكوفة والبصرة وكان على رأسهم أبي مخنف لوط بن يحيى الأزدي الأخباريّ الذي اشتُهِر في الكوفة[4].

ومع نهاية القرن الثالث الهجريّ أفل نجم كتابة التاريخ الأخباريّ وحلّ محلّه جيل جديد من الأخباريّين كمؤرّخين ساهموا في كتابة الوقائع التاريخية وتدوينها، فظهرت بينهم شخصيّات كان أبرزها اليعقوبيّ والطبري[5]، إلّا أنّه لا بدّ من الإشارة إلى شخصية أخرى في هذا المجال وهو هيثم بن عديّ الذي يُعتبر حلقة وصل بين

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد بن جرير الطبريّ، **تاريخ الطبريّ**، ج11.

(4) محمد بن إسحاق (ابن النديم)، **الفهرست**، ص105؛ أحمد بن علي النجّاشي، **الرجال**، ص320.

(5) مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، **دانشنامه جهان اسلام**، مادة (تاريخ).

المدرستيْن المذكورتيْن حيث كان ذلك في بداية القرن الثالث الهجريّ.

ومهما يكن من أمر فإنّ معنى كلمة «الأخباريّ» في قاموس المؤرّخين خلال القرون الثلاث الماضية كان متأرجحًا وعُرضة للتغيّرات الكثيرة حتى ابتعد الأخباريون عن كونهم مجرّد ناقلين للحديث في كتابة التاريخ.

وأمّا حكاية المصطلح «الأخباريّ»، فقد شهدت هي الأخرى العديد من حالات التغيير الملحوظة عمّا كانت في الماضي ابتداءً من القرن السادس وحتى مجيء ملّا محمّد أمين الإستراَبادي. وقد أطلق الشهرستانيّ في كتابه «الملل والنّحل» مصطلح «الأخباريّين» في تلك الفترة على الذين يعنون بالأحاديث وليس التاريخ وأنّهم في مقابل المعتزلة وأتباع تيّار العقلانية[1]. لكنّ ابن عربي يشير إليهم على أنّهم فئة تُقابل أهل العقل[2]، وقال الحافظ رجب البرسي (القرن التاسع) أنّ أهل الأخبار هم في مقابل أهل العدل[3].

وإلى جانب هذا التطبيق الحديث، أي تقابل الأخباري مع أهل العقل، يمكننا الإشارة إلى تطبيق آخر في الفترة نفسها، حيث استخدم بعضٌ مصطلح الأخباريّ في مقابل الأصوليّ، منهم على سبيل المثال عبد الجليل القزويني والفخر الرازي[4]. والطريف أنّ الرازي كان قد نسب هذا التطبيق لمصطلح «الأخباريّ» إلى الشيعة الإمامية؛ وعليه، فمُضافًا إلى استخدام المصطلح المذكور في

---

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، ج1، ص172.

(2) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكيّة**، دار صادر، ج2، ص604.

(3) حافظ برسي، **مشارق أنوار اليقين**، مؤسسة الأعلميّ، ص241.

(4) عبد الجليل القزويني الرازي، **النقض**، إشراف: المحدّث الأرمويّ، ص568.

المعاني المُشار إليها خلال القرون الماضية سيّما من القرن الثالث الهجريّ وحتى القرن السادس منه، نستطيع ملاحظة عدد آخر من المعاني التي تضمّنها هذا المصطلح كذلك.

على أيّ حال، فإنّ المعنى الشائع لمصطلح «الأخباري» في العصر الحديث هو الشكل الجديد الذي اتّخذه المصطلح لنفسه مع مجيء ملّا محمّد أمين الإسترآبادي في القرن الحادي عشر، فأصبح يدلّ على مدرسة فقهية تقابل المدرسة الأصولية، لكن نادرًا ما يُشار إليه كاتّجاه كلاميّ - عقديّ.

أمّا الأسباب والأدلّة المختلفة التي أدّت إلى ظهور الأخباريين فلا تدخل في اختصاص هذه المقالة، ومع ذلك فقد أشار الإسترآبادي نفسه إلى أنّ من بين الأسباب التي دفعته إلى التأليف في هذا المضمار وجود العديد من أوجه التضادّ بين القواعد الأصولية لدى كلّ من السنّة والشيعة وبين الأخبار المتواترة، ولذلك سعى إلى وضع أصول فقهية تتطابق مع الكتاب والسنّة، وحاول في كتابه المسمّى «الفوائد المدنية في الردّ على مَن قال بالاجتهاد والتقليد» إثبات أنّ القدماء الذين يُدعون بالأخباريين كانت لهم أساليب في الاستنباط تختلف عن تلك التي اعتمدها المتأخّرون؛ حيث كانت تلك الأساليب تستند في الأساس إلى الأخبار[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأخباريين يعتبرون أنفسهم أصوليين في الواقع، ويقصدون بذلك الأصول الممتدّة جذورها إلى أخبار الأئمّة (ع)، وهو ما دفعهم إلى إطلاق لقب «عمدة الأخباريين» و«رئيس الأخباريين» و«أساطين الأخباريين» على بعض المحدّثين

---

(1) محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنية في الردّ على مَن قال بالاجتهاد والتقليد**، مؤسسة النشر الإسلامي ص27.

الكبار الذين سبقوهم من أمثال الشيخ الصّدوق[1].

وبعيدًا عن مسألة تحديد الفئة التي يُطلق عليها اسم «الأخباريّين» من حيث المفهوم، فإنّ الحصول على معانٍ واضحة ذات معالم مُحدّدة من حيث المصداق هو أمر غاية في الصعوبة، وقد وصل الخلاف في تحديد مفهوم الأخباريّ حدًّا اعتُبِر عنده في بعض الأحيان كلا التيّاريْن تيّارًا واحدًا[2]، بينما أوصل آخرون الخلاف بين التيارين إلى الاختلاف على مئتي مسألة[3]؛ لكنّ النقطة المهمّة هنا هي أنّ الكثير من الكُتب قد تمّ تأليفها وتصنيفها حول الاختلافات القائمة بين التيّارين وخاصّة من قِبل الأخباريّين، ويمكن اعتبار البحوث التي كتبها الشيخ الحرّ العاملي في «الفوائد الطوسية» من جملة المؤلّفات المبكرة في هذا الشأن.

وأمّا النقطة الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها في هذا الصّدد فهي أنّ انتساب شخص ما إلى التيّار الأخباريّ يختلف في كلام الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة؛ بمعنى آخر، عندما يتحدّث الأصوليّ عن شخص ما على أنّه أخباريّ فإنّه ينظر إليه نظرة فقهية ـ أصولية، أي أنّ له رأيًا في كيفية استنباط الأحكام الشرعية ووسائل ذلك؛ لكن، واستنادًا إلى الشواهد والأدلّة المتعددة المتوفرة لدينا فإنّ انتساب الشخص إلى التيّار الأخباريّ من وجهة نظر الفلاسفة

---

(1) محمد الحرّ العاملي، **الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرّجعة**، دليل ما، ص67؛ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، مؤسسة النشر الإسلامي، ج1، ص169.

(2) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي، ج1، ص 168؛ آقا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، مؤسسة إسماعيليان، قم، ص 37.

(3) آقا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، مصدر سابق، ج 16، ص 95.

كان مختلفًا بشكل كبير عن الانتساب الذي كان يعنيه الأصوليون، حيث يعود السبب الرئيس في ذلك إلى اعتماده الكبير على الأخبار في الحصول على المعارف الدينية ـ العقدية والنّقد الجادّ للفلاسفة من حيث التعاليم الدينية وتخطئة العقلانية الفلسفية، كما إنّ السبب الرئيس في نسبة شخصية مثل المجلسيّ إلى التيّار الأخباريّ هو مَنحى الفلاسفة في البحوث العقدية. ووفقًا للأدلّة القاطعة فإنّه لا وجود لأيّ شاهد قويّ على كون المجلسيّ كان أخباريًّا بالشكل الذي عُرِف عن الأخباريين المعروفين؛ بل واستنادًا إلى شهادة المجلسيّ نفسه فإنّه كان يرغب في تسميته بالأخباريّ المعتدل.

ماذا يقول الأخباريّ وكيف يفكّر؟

يبدو أنّ أفضل الطّرق لمعرفة الأخباريّ وتحديده من حيث المفهوم والمصداق هو الرجوع إلى تقاريره وكتاباته حول العقائد وحول نظرائه كذلك، ولكن لا يجدر بنا تجاهل كون مصطلح «الأخباريّين» يدلّ على نمط مُحدّد من التفكير وجماعة مُحدّدة من المفكرين، شأنهم في ذلك شأن أيّ فرقة أو نحلة فكرية أخرى. وهم، أي الأخباريون، يتراوحون بين الإفراط والتفريط، ومع ذلك فإنّ مراجعة ما يقوله الأخباريّ الذي لا يُشَكّ أساسًا في كونه أخباريًّا من جهة وعدم رؤية ما يُشعر بكونه يمتلك جوانب مُعيّنة من التطرّف من جهة أخرى، هو أسلوب مقبول في مثل هذا النوع من البحوث. وجدير بالذّكر أنّنا لا نجد من بين الذين اشتُهروا بكونهم أخباريين في القرون المتأخرة مَن لا يعترف بهذه النسبة الأخبارية أو لا يُقرّ بمخالفته الأصوليين، ولذلك فإنّ اعتراف بعضٍ بانتمائهم إلى تيّار أخباريّ في ما يتعلّق بهم أو بمنهجية تفكيرهم ونوع مخالفتهم أو قبولهم للمبادئ الأخبارية ـ الأصولية، ذلك كلّه يُعتبر معيارًا جيدًا

للتعرّف على آراء مثل هؤلاء الأشخاص، وهذا ما دفعنا في هذه المقالة إلى اتّباع طريقيْن:

الأولى: وتخصّ التفسير التاريخيّ للميرزا الأصفهانيّ لتيّار فقه الإماميّة، حيث بحثنا في ما بين سطور مؤلّفاته عن الأحداث الأخباريّة والأصولية، ثمّ تقصّينا في كتاب «مُنية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين» لملّا عبد الله السماهيجي الذي أشار إلى أربعين مسألة خلافية موجودة بين الأخباريين وبين الأصوليين، وانصبّ سعينا على اختيار الأصول التي تتّبع الاتّجاه المنهجيّ في فهم الكتاب والسنّة وقارنّاها في ما بينها، ثمّ انتقينا من تلك الأصول ما يتعلّق منها بمجال البحوث العقدية ـ الفكرية وليس استنباط الأحكام الشرعية لكي نتمكّن بعد تقديم تقرير موجز حول معاني تلك الأصول من بحث إمكانية مقارنتها مع آراء الميرزا الأصفهانيّ للإجابة عن السؤال المذكور. ونأمل أن تُتاح لنا الفرصة هنا للإجابة عن ذلك السؤال من خلال اتّباع الطريقيْن المذكوريْن.

التفسير التاريخيّ للميرزا الأصفهانيّ لتيّار فقه الإماميّة

مسيرة التحوّل الفكري لدى الميرزا الأصفهانيّ[1]

قبل البدء في مناقشة التفسير التاريخي للميرزا الأصفهانيّ لا بدّ لنا أوّلًا من إلقاء نظرة سريعة على مسيرة التحوّلات والتغييرات العلمية عنده.

شرع الميرزا مهدي الأصفهانيّ في دراسته العلمية في الحوزة

(1) بما أنّ جميع موضوعات هذا البحث مقتبسة من مقدمة كتاب «**أبواب الهدى**»، فإنّنا نلتمس من القارئ الكريم الرجوع إلى المقدمة المذكورة عند الحاجة.

العلمية في خراسان، حيث كفله الحاج آقا رحيم أرباب، ثمّ انضمّ بناءً على طلبه إلى حلقات الدّرس في سامرّاء وتشرّف بتلقّي العلوم لدى السيد إسماعيل الصّدر. ومنحه حضوره دروس أستاذه الذي لا يُضارع في سامرّاء فرصة ذهبية للتعرّف إلى الذّوق العلميّ لكلّ من الشيخ الأنصاريّ والميرزا الشيرازي في مجال الفقه والأصول. ومن خلال انضمامه إلى السيد الصّدر في حلقة السالكين بسامرّاء، اصطبغ الميرزا الأصفهانيّ بصبغة الآخوند فتح علي سلطان آبادي، وباستطاعة كلّ المطّلعين على الذوق السلوكيّ والمعرفيّ للآخوند سلطان آبادي وأصحابه وأتباعه أن يكتشفوا بوضوح الاتّجاه الحديثيّ عند هؤلاء ومخالفتهم المنهجين الفلسفيّ والعرفاني؛ إلّا أنّ قصة دراسة الميرزا الأصفهاني لم تنتهِ عند هذه النقطة بل قرّر الهجرة إلى النجف الأشرف وهناك انخرط في حلقات الدرس التي كان الآخوند الخراساني والسيد كاظم الطباطبائيّ (صاحب كتاب العروة الوثقى) يقيمانها، واستطاع بذلك الجمع بين المبادئ الأصولية للشيخ الأنصاريّ وبين منهجية الآخوند الخراساني. لكنّ أبرز لحظات دراسته الأصولية تتمثّل في تشكيل درس الميرزا النائينيّ حيث تشير بعض البحوث إلى أنّ الميرزا النائينيّ شرع في تدريس السطوح العالية في الأصول في مدينة النجف الأشرف بطلب من الميرزا الأصفهانيّ نفسه، وعندها تشكّلت أوّل نواة لإقامة سلسلة دروس الميرزا النائينيّ التي تألّفت في بدايتها من سبعة من تلاميذه. ويمكننا القول من خلال مجموعة التقارير والأخبار حول المسيرة الدراسية للميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّه ما من دليل على أنّ الأصفهانيّ كانت له اتّجاهات أو ميول أخبارية بالمعنى الذي عُرِف عن الأخباريين في القرون الأخيرة؛ ومن ناحية أخرى فإنّنا لا نلاحظ أيّ آثار تشير إلى تدريسه المبادئ والأصول الأخبارية إبّان تدريسه في الحوزة العلمية في خراسان. ويُذكر أنّ الميرزا الأصفهانيّ كان قد أتمّ ثلاث دورات

لتدريس الأصول[1] ولم يُلاحَظ عليه تدريس مادّة غير الأصول منذ الدورة الأولى من تلك الدورات؛ ففي البداية شكّل الميرزا مهدي الأصفهانيّ مجموعة تتألّف من بضعة أشخاص منهم الميرزا علي أكبر نوغاني والميرزا هاشم القزوينيّ والسيد صدر الدين والسيد حسين الحائري وبدأ بتدريسهم علم الأصول، ثمّ شرع في دورة أخرى بتدريس تقريرات الأصول للميرزا النائينيّ، وقد وصلتنا من تلك الدورة التقريرات المشهورة المنسوبة إلى الشيخ محمود تولايي. وأمّا في ما يتعلّق بالدورة الثالثة في الأصول التي أقامها الميرزا مهدي الأصفهانيّ فيمكننا الإشارة إلى بعض آثاره فيها مثل «أصول الوسيط» ثمّ «مصباح الهدى في الأصول» وجملة من الرسائل، كرسالته المسمّاة بـ: «المواهب السنيّة والعنايات الرضوية في المعاريض والتورية» ورسائل أخرى مثل رسالة «الإفتاء والتقليد» في موضوع مبادئ الاجتهاد والتقليد[2]. وسوف نبيّن بعد هذا عدم وجود أيّ أثر للتيّار الأخباريّ في أيّ من تلك الرسائل على الرغم من أنّنا لا ننكر أنّ الميرزا الأصفهانيّ لم يتوانَ عن نقد بعض المطالب أو قبولها في مختلف بحوثه من كلا المدرستيْن، الأخبارية والأصولية، من الناحية العلمية، لكن ممّا لا شكّ فيه أنّ رسائل الميرزا الأصفهانيّ مثل «أصول الوسيط» و«مصباح الهدى في الأصول» تَتَمَحْوَر في الأساس حول بيان أصول فقه الإمامية أو كما عبّر عنها الميرزا الأصفهانيّ نفسه بقوله «أصول آل الرّسول».

---

(1) انظر: محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط2، 1997م.

(2) مهدي الأصفهاني، **مقدّمة أبواب الهدى**، بيبليوغرافيا آثار الميرزا الأصفهانيّ، البند من 7 إلى البند 10.

تفسير الميرزا الأصفهانيّ لتيّار فقه الإمامية

لا بدّ من الإشارة هنا أوّلًا إلى أنّ الميرزا الأصفهانيّ كان قد صرّح في آثاره بأنّ مخالفة الأعداء تُمثّل أهمّ الموانع التي تحول دون إشاعة علوم آل البيت (ع)[1]، وقد تحدّث في تفسيره عن تلك الموانع التي تقف في طريق الأئمّة (ع) من خلال التيّاريْن الرئيسيّيْن: (سلاطين الجور) و(العلوم الواردة إلى مجال الفكر الإسلامي في مقابل علوم الأئمّة)[2]. ومن وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ فإنّ هاتيْن العَقَبَتيْن الرئيسيّتيْن الغريبتيْن قد تسبّبتا في خلق الكثير من المشاكل سواء خلال عملية إشاعة علوم الأئمّة (ع) أم في طريق الشيعة الذين كانوا يسعون إلى الحصول على تلك العلوم. وقد أدّت تلك الممانعة التي أوجدها تيّار سلاطين الجور إلى بروز ظاهرة التقيّة ولحن القول أو المعاريض والتورية، وإن لم تكن الحكمة في إيجاد ما يُعرَف بلحن القول هي هذه المسألة، بل كانت ثمة دواعٍ أخرى لها مثل تربية الأفراد وتنشئتهم[3]. وقد اضطرّ الأئمّة (ع) في بعض الأحيان إلى ذكر جُملة من الموضوعات وفق مبادئ أهل السنّة وأحكام فقهاء الخلفاء الظالمين؛ وذلك خوفًا على حياة أتباعهم من الشيعة حيث عُبّر عن ذلك بـ: «التقيّة»، وهي تنقسم إلى نوعيْن أساسيّيْن: شخصيّة

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **رسائل معرفة القرآن، رسالة في وجه إعجاز القرآن المجيد**، مقدّمة وتحقيق وتعليق: حسين مفيد، مركز منير للثقافة والنشر، 2009م، ص180 ـ 181.

(2) المصدر نفسه؛ انظر كذلك: حسين مفيد، **ترجمة أبواب الهدى**، مركز منير للثقافة والنشر، 2010م، ص31.

(3) مهدي الأصفهانيّ، **المواهب السنيّة والعنايات الرضويّة في المعاريض والتورية**، نسخة الحضرة الرضوية المقدسة، ص18.

ونوعيّة، وربّما كانوا (ع) مُجبرين في أوقات أخرى على تجاهل بعض المسائل وعدم الخوض في تفاصيلها كي لا يستطيع غير الشيعة ممّن لا يستحقّ معرفة تلك العلوم تعلّمها وفهمها أو استخدام لحن القول والمعاريض والتورية للمحافظة على درجات التربية الدينية للأفراد ما يستدعي الانتباه إلى القرائن المتّصلة والمنفصلة لتبيين الكلام وظهوره بالشكل المطلوب، كأن يفهم المستمع الغريب معنى الوجوب من الفتوى في حين أنّ الحكم الحقيقيّ فيها هو الاستحباب[1].

وخلاصة القول هي أنّ العراقيل والمشاكل التي سببتها السلطات الجائرة هي التي أدّت إلى بروز ظاهرتي التقيّة والتورية. وأمّا العائق الثاني الذي أشار إليه الميرزا الأصفهانيّ والذي نسبه كذلك إلى ظلم الحكام الذين غصبوا منصب الإمامة والولاية، فيتمثّل في إشاعة العلوم البشرية كبديل ومقابل للعلوم الإلهية، وذلك أوّلًا بهدف صرف قلوب طلاب العلم والمعرفة من العلوم الإلهية وترغيبهم في تعلّم العلوم البشرية، وثانيًا إيجاد سدّ عظيم في طريق فهم المراد من كلمات القرآن الكريم والعترة النبويّة وإدراكه من خلال الترويج للعلوم البشرية ونشر المصطلحات العلمية الخاصة بها والتي كانت مغايرة للاستخدامات والتطبيقات اللغوية المعروفة للألفاظ، وتحميلها عبئًا معنويًّا واصطلاحيًّا خاصًّا بها[2].

هل يمكن اعتبار أصول الفقه أصولًا سُنّية؟

أورد الأخباريون بعض الإشكالات على الأصوليين في عيّنة من

---

(1) المصدر نفسه.

(2) حسين مفيد، **ترجمة أبواب الهدى**، ص32؛ مهدي الأصفهانيّ، **رسائل معرفة القرآن**، ص198.

البحوث الأصولية كالحجج وجواز العمل بالظنّ والقياس أو عدم جوازه، ورأوا أنّ تلك البحوث تدلّ على مَيل الأصوليين نحو المنهج السُنّي وأنّ قواعدهم الأصولية مُستوحاة من فكر السنّة، وهي غريبة عن معارف العترة النبوية (ع) وعلومهم. وبالنظر إلى مقدمة الميرزا الأصفهانيّ حول هذا الموضوع والتي أشرنا إليها آنفًا فإنّه يعتقد **أوّلًا**: أنّ ما ذكره الفقهاء الأصوليون لا يختصّ بأهل السنّة على الرغم من استخدام قسم منهم بعض مصطلحات أهل السنّة[1]. **ثانيًا**: أنّ هذا الاعتراض على الأصوليين بالذات وخاصّة من ابتعد منهم في كتبه وبحوثه عن مبادئ الأئمّة (ع) هو أمر منسوب إليهم خطأً في هذا البحث ـ أي اتّباعهم منهج الظنّ والقياس ـ، بينما أورد الميرزا الأصفهاني نفسه بعض الإشكالات على الشيخ الأنصاري في بحثه مسألة جواز الإفتاء بغير علم واجتهاد[2]، وهو بذلك لا يؤمن بأنّ مثل تلك المطالب ومثل هذه الإشكالات بل وتيّار الأصوليين الإماميّين عمومًا، تصطبغ بصبغة أهل السنّة:

«وأمّا لعن الأخباريين وسبّهم وطعنهم على علمائنا الأصوليين ليس في محلّه، وما ينسبون إليهم من أنّهم عاملون بالظنّ والرّأي والاجتهاد والقياس والاستحسانات ومُعرضون عن الكتاب وأحاديث المعصومين ومشرّعون للأحكام، كلّها نسبة في غير محلّها وذلك لأنّ نوع الأصوليين لا يعملون إلّا بالكتاب والسّنة، والشاهد على ذلك متونهم الفقهيّة فإنّهم لا يستدلّون في واقعة من الوقايع إلّا بالطرق الشرعيّة أو الوظائف المجعولة الشرعيّة ولا يعملون بالظّن والتخمين

(1) مهدي الأصفهانيّ، **مصباح الهدى**، نسخة الحضرة الرضوية المقدسة، ص3.

(2) مهدي الأصفهانيّ، **الإفتاء والتقليد**، نسخة الدامغاني، ص123.

والاجتهاد بمعناه المعروف لدى السنّة، وفي كتب أصولهم لا يبحثون إلا عن الحجج الإلهيّة»[1].

وأمّا السؤالان الآخران اللذان ينبغي الإجابة عنهما بهذا الصّدد فهما: هل يُمكن القول إنّ علم الأصول مُقتبس من السنّة؟ هل صرّح الأئمّة (ع) بشيء عن ذلك أم لا؟ في الحقيقة يبدو أنّ السؤال الثاني أوسع من السؤال الأوّل والمقصود به هو معرفة ما إذا كان علم الأصول علمًا دخيلًا على الحوزة الشيعية، شأنه في ذلك شأن الفلسفة والعرفان اللذيْن اعتبرهما الميرزا الأصفهانيّ عِلميْن دخيليْن مأخوذيْن عن اليونانيين بمكر وخدعة من قِبل الحكام الظالمين، فيكون علم أصول الفقه كذلك علمًا دخيلًا بواسطة بعض الذين أرادوا حرف الدين عن مساره الصحيح.

ويبدو أنّ الضرورة تقتضي هنا البحث في السؤال في كلا المجاليْن المذكوريْن، وأن نسأل أوّلًا: هل يمكننا الحصول على علم يمكن تسميته بـ: «علم أصول الفقه» كمقدّمة ووسيلة لاستنباط الأحكام الدينية من أحاديث الأئمّة (ع) بحيث تكون هيكليّته وتشكيلته العامّة متطابقة مع علم الأصول وفي الوقت نفسه يكون باستطاعة أيّ مفكّر البحث في تفاصيل البحوث وتقديم آرائه ومُقترحاته بشأنها؟

لقد أجاب الميرزا الأصفهانيّ صراحة عن هذا السؤال بالإيجاب قائلًا إنّ الأئمّة (ع) أنفسهم كانوا قد قدّموا الطرق العقلية والعقلانية من أجل رفع الاختلافات واتّخاذها أسلوبًا في استنباط أحكام الشريعة وفي مقام الإفتاء، واعتبر أنّ عملية الاستنباط ستغدو مستحيلة من دون ذلك:

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **رسالة في القرعة**، نسخة السيد مرتضى العسكري.

«ولمّا كان أساس الدّنيا على الامتحان والاختبار المساوق لعصيان البشر وبقاء الجهل بالأحكام والتحيّر في مقام العمل لعدم وصول الفتيا للعوامّ والكبريات للفقهاء والعلماء، يكون من كمال الشريعة وتماميّتها تعيين الوظائف في مرتبة الحيرة والشكّ في الحكم الشخصيّ طبق الأحكام العقليّة عند الشكّ في الحكم الشخصيّ وهي في تلك المرتبة أصول وقواعد كليّة للتحيّر في مرتبة العمل. فالحجج والطرق أساس لكشف الأحكام، والأصول العمليّة قواعد كليّة في مرتبة الحيرة والجهل بالأحكام الشخصيّة، ولهذا سميّت حجّيّة هذه الحجج والأصول العمليّة أصولًا للأحكام الفرعية. فالأصول التي جاء بها الرسول (ص) وبيَّنها آل الرسول (ع)، حجّية الحجج والوظائف المقررة لحال الحيرة»[1].

وهكذا يتّضح لنا من كلام الميرزا الأصفهانيّ أنّه كان مؤمنًا بأنّ أساس علم الأصول هو ما قاله الأئمّة (ع) للفقهاء والعامّة على السواء في مقام الحيرة إزاء الأحكام الراهنة أو كبريات الكليّات؛ لكنّ الجدير بالذكر هو أنّ الميرزا الأصفهانيّ لا يقف عند هذا الحدّ، فقد يعتقد بعضهم - وهو ما يمكن ملاحظته أيضًا في كلام العلماء الأخباريين - أنّ الأصول التي يقصدها الأئمّة (ع) هي شيء مختلف عن تيّار الفقهاء الإمامية وأنّه لا حاجة إطلاقًا إلى علم الأصول المعروف في الوقت الحاضر في استنباط الأحكام الشرعية؛ بل تكفي علوم اللغة العربية لفهم الأمور والمسائل الدينية:

«العاشر: أنّ المجتهدين يقولون إنّه لا يبلغ أحد رتبة الفتوى ومعرفة الحديث إلّا مَن عَرف المقدمات الستّ... والأخباريون لا يشترطون غير معرفة كلام العرب ومنه بعض مسائل النحو

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **الأصول الوسيطة**، نسخة صدر زاده، ص986.

والتصريف؛ بل ربما منع بعضهم من اشتراط النحو والتصريف مطلقًا وللمسألة موضع آخر، ومعرفة اصطلاحات أهل البيت (ع)، ومعرفة محاوراتهم وما عدا ذلك ليس بشرط سوى المتوقف فهم كلام العرب عليه»[1].

ويرى الميرزا الأصفهانيّ أنّ هذه التهمة باطلة ويسمّيها بالجهل في حقّ أولئك الذين كانوا روّادًا في الاقتباس من أنوار الأئمّة (ع) وأنّه لولا تحمّلهم المشاقّ التي واجهوها لانهارت أركان الدّين، ويشير إلى أنّ عملية استنباط الأحكام الدينية مختصّة بالفقهاء الذين يفهمون المتعارض بدوًا في كلام الأئمّة (ع) ويعرفون العقل وأحكامه والمسائل العقلانية الفطرية التي قام الدين على إمضائها وتحديدها وتقديرها وردعها لإزالة الاختلافات، وكذلك الذين أدركوا حجيّة العقل والعلم وعدم حجيّة القياس واليقين الصادريْن عنهما وحجيّة خبر الثقة وظواهر الكلام وقاعدة الفراغ والتجاوز، وتعرّفوا إلى الروايات المتعلقة بإزالة الاختلاف بين الروايات الأخرى[2]. وهكذا نرى أنّ عملية استنباط الأحكام الفعلية للمكلّفين والإخبار عنها بواسطة العلم بالمكلّف ـ وهو ما يُعرَف بالإفتاء ـ وقبول المكلّف بذلك والعمل وفقًا له ـ وهو ما يُسمّى بالتقليد[3] وهو يختلف عن الإخبار أو نقل الحديث عينًا أو مضمونًا ـ هي من ضمن تكاليف العباد[4] وممّا أُسنِد إلى الفقهاء في جميع الأبواب أو في باب

(1) عبد الله السماهيجي، **منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين**، الاختلاف العاشر.

(2) مهدي الأصفهانيّ، **مصباح الهدى**، نسخة الحضرة الرضوية المقدسة، ص2.

(3) مهدي الأصفهانيّ، **في الإفتاء والتقليد**، نسخة صدر زاده، ص890.

(4) مهدي الأصفهانيّ، **في الإفتاء والتقليد**، نسخة السيد مرتضى العسكري، ص127.

مُعيّن، وبإمكان هؤلاء، بعد تخصيص العمومات وتقييد المطلقات والجمع بينهما، الأمر والنّهي في مقام تعيين التكليف الشخصيّ للمكلَّف[1]، ويتعذّر قيام الفقهاء بهذا العمل إلّا بعد معرفة الأصول التي بيّنّاها في العبارات السابقة.

وهنا ربّما طرح أحدهم إشكالًا في علم الأصول ـ والذي عُرِف في ما بعد بتضخّم علم أصول الفقه ـ قائلًا: هل يمكن اعتبار ما هو معروف اليوم باسم الأصول الفقهية الأصول الفقهية نفسها التي أشار إليها الأئمّة (ع) أم أنّه علم بالغَ فيه الأصوليون واختلطت معه الكثير من الأفكار والآراء الدخيلة التي واجهت الفقهاء عن وعي ودراية أو عن جهل وغفلة على مرّ التاريخ؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الميرزا الأصفهانيّ يرى أنّ ما هو موجود لدينا اليوم من الأصول الفقهية أكبر وأضخم ممّا يحتاج إليه الفقيه وأنّها أصول مُبالغ فيها كثيرًا بالقياس إلى أصول الأئمّة (ع)، كما هي الحال مثلًا في بحث الألفاظ الذي لا يُدرجونه بالتأكيد في دائرة علم الأصول وأبحاثه[2]؛ بل لا يقبلون تطويل البحث إلى هذا الحدود ولو أُدخلت هذه المباحث في دائرة البحث الفلسفي[3]، ويكتفون من بحث الحجج

---

(1) المصدر نفسه.

(2) كان الميرزا الأصفهانيّ ـ سواء خلال دورة التقريرات أو في الدورات المتأخرة في بحث موضوع الألفاظ ـ يعتقد أنّ مفتاح ذلك موجود في فهم كلام القائل. (انظر على سبيل المثال كتابه: **أصول الوسيط**، ص1): «أوّل ما يحتاج إليه الفقيه هو علم اللغة المقدّسة العربية». (محمود التولايي، **تقريرات الأصول لأبحاث الميرزا الأصفهانيّ**، ج1، ص76).

(3) محمود التولايي، **تقريرات الأصول**، ج1، ص76 فما بعد، في عدم كون مباحث الألفاظ من الأصول.

بالمقدار الضروريّ لمعالجة الدليل الفقهي[1]. وهذا ما دفع الميرزا الأصفهانيّ إلى إيجاز رسائله الأصولية الأخيرة واختصارها وذكر كلّ ما ينفع الفقيه من الفقه وتعبيد الطريق أمامه، لكنّه مع ذلك يرى أنّ السبب الرئيس في تضخيم الأصول والمبالغة فيها ـ كما قلنا ـ يكمن في اعتراض الحكام الظالمين وسعيهم إلى نشر العلوم البشرية التي أدّت إلى الخلط بين البحوث وإثارة شبهات علماء السنّة من خلال حثّهم على الاستعانة بالوسائل العلمية الدخيلة والتشكيك في العلوم الدينية، فكانت نتيجة ذلك قيام علماء الإمامية بتدوين علم الأصول بالشكل الذي نراه في الوقت الحاضر من أجل دفع شبهات المخالفين وإزالة العوائق عن طريق أتباع آل البيت (ع) لتسهيل عملية الاستنباط[2].

لذلك نرى الميرزا الأصفهانيّ يستخدم تعابير قويّة يصرّ بواسطتها في بداية آخر رسالة له في الأصول على تمجيد الفقهاء الأصوليين الكبار في الماضي مؤكّدًا من خلال مدحه الشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد الشريف المرتضى والعلامة الحليّ والشهيدَيْن والشيخ الأنصاريّ، مؤكّدًا أنّ ما قامَ به هؤلاء يُمثّل التيّار الأصليّ للفقه عند الإمامية وأنّه ليس كما يصفه بعضٌ على أنّه جزء من العلوم البشرية[3].

معيار الأخباريّة ومواقف الميرزا الأصفهانيّ

كتب ملّا عبد الله السماهيجيّ (المتوفّى سنة 1135هـ\1723م)

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، نسخة صدر زاده، ص986.

(2) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، نسخة الحضرة الرضوية المقدسة، ص3.

(3) المصدر نفسه، ص4.

والذي كان مُعاصرًا للأخباريّ الشهير الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني المعروف بالمُحقّق البحراني (المتوفّى سنة 1121هـ\1709م)، كتب رسالة تحت عنوان «مُنية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين» وهي عبارة عن أجوبة عن أسئلة الشيخ ياسين، حيث أشارَ فيها إلى ما يقرب من أربعين مسألة خلافية بين الأخباريين والأصوليين. وكان «أندرو نيومان» أوّل مَن كتب بحثًا حول هذا الجزء من الرسالة المذكورة ونشره في مقالة حملت عنوان: «طبيعة الجدال الأخباري ـ الأصولي في أواخر العهد الصفويّ في إيران»[1].

أوّلًا: الجدال بين العقل والنقل

قال السماهيجيّ في البند الثاني من رسالته: «مُنية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين»:

«الثاني: أنّ المجتهدين يقولون إنّ الأدلّة عندنا أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل، والأخباريين لا يقولون إلّا بالكتاب والسنّة؛ بل بعضهم يقتصر على السنّة وحدها لأنّ الكتاب غير معروف لهم لأنّه لا يجوز تفسيره إلّا من قِبلهم (ع)...».

ويتّضح من العبارات التي قالها السماهيجيّ أنّ ثمة موضوعيْن هما أساس الخلاف، **الموضوع الأوّل**: هو مسألة دليلية العقل التي لا يعترف بها الأخباريون، **والموضوع الثاني**: هو حجيّة القرآن

(1) Andrew J. Newman, **The Nature of Akhbari/Usuli dispute in late safawid Iran**, (Part 1: Abdallah Al-Samahiji, Munyat Al-Mumarisin), Bulletin of the school of Oriental and African Studies, University of London, vol55, No1.

الكريم التي يُعبّر عنها في البحوث الأصولية بعنوان: «حجيّة الظواهر».

موثوقية العقل عند الميرزا الأصفهانيّ

يعتقد الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّ العقل لا يُمثّل الدليل والحجّة فحسب؛ بل أساس حجيّة الحُجج الظاهرة وأساس الدين والشريعة كذلك[1]. وينسب الميرزا الأصفهاني نوعيْن من الحُكم إلى العقل ـ مُعتبرًا أنّ كلا النوعيْن يدخلان ضمن إطار شريعة الحجّة ـ وهما: الوجوب والحرمة الذاتيّتيْن والحُسن والقُبح العقليّيْن[2]. ولا يكتفي الميرزا بالاعتراف بالقاعدة التي تقول: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشّرع»؛ بل ويرى أنّه لا معنى لإثبات هذه القاعدة بسبب حجيّة العقل الذاتية، مضافًا إلى أنّه يعتبر أنّ أساس حجيّة الحجج الظاهرة كذلك لا يكون إلّا بتذكّرها بالعقل[3]، إلى جانب إيمانه بموثوقية الأحكام الفطرية العقلانية واعتباره العقل من أهمّ الحجج أيضًا[4]:

«المقام الأوّل في حجيّة العقل الذي هو حجة الله تعالى في مهمّات أحكامه وحكمه حكم الله تعالى لأنّه حجة الله ولسانه، فإنّ له حجتيْن كما ذكر في الروايات، حجّة ظاهرة وحجّة باطنة؛ فالباطنة

---

(1) حسين مفيد، ترجمة **أبواب الهدى**، ص179؛ مهدي الأصفهاني، **رسائل معرفة القرآن**، ص200.

(2) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، الأصل الأوّل، ص9؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، ص306.

(3) مهدي الأصفهاني، **في الإفتاء والتقليد**، نسخة صدر زاده، ص861.

(4) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، الأصليْن الرابع والخامس.

العقول... وإنّ حجّية العقل أساس كلّ المعارف، فكيف بالأحكام المهمّة الإلهيّة؟ ففي العلوم الإلهيّة [من] المفروض أن الأساس فيها [هو التذكير] والإرشاد إلى أحكام العقول والتصريح بأنّه حجّة الله فيكون حكمه حكم الله تعالى، فلا معنى لإثبات الملازمة لأنّ أحكامه كاشفيته عن الوجوب والحرمة الذاتية أو المعللة بالحسن والقبح. وحيث إنّه معصوم بالذات كاشف بالذات من الوجوب والحرمة الذاتية وهو الحجة من الله ولسانه، فيكون حكمه حكم الله وهدايته هداية الله وإرشاده إرشاد من الله تعالى بلسان حجّته الباطنيّة»[1].

ومن المسائل المهمّة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها والتي يحظى بها العقل من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ هي اعتقاده أنّ الوظيفة الأساس للأنبياء (ع) هي التذكير بالعقل وإثارته وهو ما نلاحظه بجلاء في دعوتهم ومنهجهم في تربية أفراد البشر لإثارة عقولهم واكتشاف الواقع بنور العقل[2].

ولكي تتّضح العلاقة بين رأي الميرزا الأصفهاني وبين رأي الأخباريين في ما يتعلّق بموثوقية العقل وحجيّته بشكل أفضل لا بدّ لنا في هذا البحث من التدقيق في علاقة الكشف العقلي مع الوجوب والحرمة الشرعيّتيْن. يمكننا أن نستنتج من عبارات المرحوم الإسترآبادي أنّه كان هو الآخر يؤمن بالكشف العقلي للحُسن والقُبح الذاتيّيْن في بعض الأشياء ولا ينظر إلى هذا الموضوع بمنظار الأشاعرة[3]، إلّا أنّ الاختلاف الواضح بين العبارات التي استخدمها

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، نسخة صدر زاده، ص987.

(2) حسين مفيد، **ترجمة أبواب الهدى**، ص66 ـ 69؛ مهدي الأصفهاني، **رسائل معرفة القرآن، رسالة في وجه إعجاز القرآن المجيد**، ص200.

(3) محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص328.

الاستراباذي وتلك التي اعتمدها الميرزا الأصفهانيّ يبرز من هذه النقطة فما بعدها. أوّلًا، فقد صرّح الإستراباذي في الموضع الذي فنّد فيه نظرية الأشاعرة بأنّه قد فصل بين المرتبتيْن وأنّه يؤيّد إحداهما ويردّ الأخرى، والمرتبتان هما مرتبة الحُسن والقُبح الذاتيّيْن ومرتبة الوجوب والحرمة الذاتيّتيْن. وبعبارة أخرى: فإنّ المرحوم الاستراباذي يرى أنّ الحُسن والقُبح الذاتيّيْن يُكشفان بالعقل في حين أنّ الوجوب والحرمة الذاتيّتيْن يُعتبران مكشوفَيْ العَقل، لكنّه لا يعترف بأنّ الوجوب والحرمة الشرعيّتيْن مكشوفتان بالذات من قِبل العقل:

«هنا مسألتان، إحداهما الحسن والقبح الذاتيان والأخرى الوجوب والحرمة الذاتيان. والذي يلزم من ذلك [كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي] بطلان الثانية لا بطلان الأول، وبين المسألتيْن بَوْن بعيد؛ ألا ترى أنّ كثيرًا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة ونقضه ليس بواجب في الشريعة»[1].

ففي العبارات المذكورة يؤيّد الإستراباذي مسألة الحسن والقبح الذاتيّين أمّا مراده من هذا التأييد فهو أنّه لا يرى ما يراه الأشاعرة من أنّ الحَسن حَسنٌ فقط بحكم الشارع وأنّه لا يُعرَف إلّا بحكمه، إلّا أنّنا نلاحظ في مثاله الذي أورده في ما بعد حول عدم حرمة القبائح العقلية إنكاره مسألة كشف الحسن والقبح العقليّيْن الملازم بواسطة حكم الوجوب والحرمة الذي يكون مقبولًا بالضرورة من قِبل الشّرع واعتبار كلّ حسن عقليّ واجبًا، بينما تشير عباراته الأخرى إلى عدم تأييده أيضًا حكم الوجوب والحرمة العقليتيْن الذاتيّتيْن؛ بل اعتباره الوجوب والحرمة مقتصرتيْن على الشرعيّات:

«يُستفاد من ظواهر الآيات الكريمة وتصريحات الأحاديث

---

(1) المصدر نفسه.

الشريفة بطلان الوجوب والحرمة الذاتيّيْن[1]. إنّ مناط تعلّق التكاليف كلّها السماع من الشارع وعلم عدم استقلال العقل بتعلّق تكليف»[2].

وهكذا، فإنّ المرحوم الإسترآبادي يرى أنّ العقل لا يمتلك أيّ حكم مبنيّ على الوجوب والحرمة لكي يُستنتج من ذلك الوجوب والحرمة الشرعيّتيْن وأنّه لا بدّ من الرجوع إلى الدليل الشرعي للوصول إلى حكم الوجوب والحرمة الشرعيّتيْن.

وأمّا الميرزا الأصفهاني فقد طرح مسألتَيْ الوجوب والحرمة والحسن والقبح بعبارات مختلفة عن العبارات التي استخدمها الإسترآبادي، فلو عُدنا إلى آثار الميرزا الأصفهانيّ في وقت مبكر من حياته فسنتبيّن بوضوح أنّه، ومن خلال طرحه مسألة الحسن والقبح العقليّيْن، يؤمن بتفرّع مجموعة من الأحكام من باطن الحسن والقبح اللذيْن يكشفهما العقل مثل الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب، وفي الوقت نفسه تشير عباراته إلى أنّ المباحات في تلك المجموعة تُعدّ من الأمور التي لا يستطيع العقل استخراج أو كشف الحسن والقبح منها:

«إنّ تلك المستقلات الواقعية تكون على أقسام وذلك لأنّ الحسن والقبح ممّا يشككان، فشيء يريه العقل حسنًا بحيث يرى قبح تركه كشكر المنعم وشيء يريه حسنًا ولا يرى تركه قبيحًا وكذلك في جانب العكس فينقسم الحكم العقلي إلى الواجب العقلي وحرامه ومكروهه ومستحبه»[3].

وفي هذا البحث يصرّح الميرزا الأصفهاني بأنّ الوجوب والحرمة

---

(1) المصدر نفسه، ص465 ـ 466.

(2) المصدر نفسه، ص330.

(3) محمود تولايي، **تقريرات أصول الميرزا الأصفهاني**، ص27 ـ 28.

العقليّيْن ـ بمعنى الوجوب والحرمة اللتيْن تمثلان في الواقع كشف الحسن الذاتي للشيء والقُبح الذاتي في تركه والعكس صحيح كذلك ـ هما المستقلات العقلية نفسها التي يُعتبر اتّباعها واجبًا والتي تُعتبر أيضًا عين الوجوب والحرمة الشرعيّتيْن:

«فظهر أنّ الرّجوع إلى الأحكام الشرعية إنّما يكون في المباحات العقلية وفي المكروهات والمستحبات العقلية؛ وأمّا الواجبات والمحرّمات العقلية فهي تستتبع الوجوب والحرمة الشرعيّة بل هما عينهما كما سيجيء إن شاء الله في بيان القاعدة»[1].

ولا يخفى أنّ سبب هذه الملازمة والعينية لحكم العقل والشّرع في المستقلات العقلية من وجهة نظر المقرّر هو نفسه كشف العقل عن حبّ الله سبحانه ورضاه لهذه الأمور، فالعقل الذي اكتسب الحسن والقُبح بشكل مستقلّ وتمكّن من الوصول إلى الوجوب والحرمة عَبر إدراكه الحسن والقبح بشكل مستقلّ أيضًا، هذا العقل استطاع كشف الحبّ والرّضا وعدمهما لدى المولى وحده، وبالتالي معرفته ـ وبشكل مستقلّ ـ أنّ الإرادة المولوية التشريعية له سبحانه المتمثلة في حكمه ليست سوى رضاه وحبّه لذلك الفعل.

«وإن جعلنا الحكم عبارة عن الإرادة والكراهة، نقول إنّ العقل إذ استقلّ بحسن شيء أو قبحه واستقلّ بوجوب وجوده في التشريع أو امتناعه وحرمانه فيه يستقلّ أيضًا بأنّ الحكيم الغنيّ أيضًا يحبّه ويرضبه أو لا يحبّه ولا يرضبه، ويستقلّ أيضًا بأنّ حبّه ورضاه به ليس إلّا نفس إرادته التشريعيّة المولويّة الإمضائيّة وعدم حبّه ورضاه به ليس إلّا نفس كراهته التشريعية المولويّة الإمضائيّة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص29 ـ 30.

(2) المصدر نفسه، ص37 ـ 38.

وفي آثاره التي كتبها في وقت متأخّر من حياته تحدّث الميرزا الأصفهانيّ عن مجموعتَيْ الكشف والحكم العقليّيْن التي تمثّل إحداهما الحسن والقبح الذاتيّيْن للأفعال فيما تشير الأخرى إلى الوجوب والحرمة الذاتيّتيْن لتلك الأفعال. ويرى أنّ العقل لا يكشف أيّ حكم شرعيّ من مجموعة الأفعال التي يكشف فيها الحسن والقُبح الذاتيّيْن، ولهذا وردت في الشرع المقدّس نصوص حول الأمر بالمحاسن والنّهي عن الأمور القبيحة، في حين تكفي حجيّة العقل في اعتبار مجموعة الأفعال التي يكشف العقل الوجوب والحرمة الذاتيّتيْن فيها:

«فإنّ العقل الذي هو حجة الله تعالى لا كاشفيّة له أيضًا عن أحكام الله وأحكام رسوله ضرورة بل ينحصر كاشفيّته في باب أساس الأحكام بكشف الوجوب والحرمة الذاتية لبعض الأفعال ككشفه للحسن والقبح الذين[1] هما من ذاتيات الأفعال أيضًا، ولا معرّف لتلك الذاتيات إلّا نور العقل. وحيث إنّ الوجوب والحرمة لبعض الأفعال من ذاتياتهما لا تكونان من الأحكام بالمعنى اللغوي لأنّهما غير مجعولتيْن. وفيما كان الحسن من ذاتياته لا يكشف العقل حكمًا شرعيًا. واستكشافه من طريق القياس وهو العقل الإصطلاحي خلف. ولهذه الجهة ورد النصّ بالأمر بالمحسنات والنهيّ والزّجر عن المقبّحات في الكتاب والسنة. قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾[2]، فما كان وجوبه وحرمته من الذاتيات، كما في وجوب المقدمة وحرمة الضدّ العامّ وهو العصيان، فالعقل حجة عليها، وما

(1) = اللذيْن.

(2) سورة النحل: الآية 90.

كان الوجوب والحرمة أو غيرهما فيه جعليًا من الشارع لا يثبت حكمه بالقياس والعقل الإصطلاحي؛ بل يجب المراجعة إلى دلالة وليّ الله... فما يُقال إنّ كلما حكم به العقل حكم به الشرع إنّما هو صحح فيما يكشفه العقل من ذاتيات الأفعال، فيكون الواجب ذاتًا والحرام كذلك واجبًا وحرامًا عند الله أيضًا ...[1]».

وهكذا، واستنادًا إلى عبارات الميرزا الأصفهانيّ في آثاره المتقدّمة والمتأخّرة، فإنّه لا يمكن اعتبار نظريته في باب العقل متشابهة مع نظريات العلماء الأخباريين أو متطابقة معها.

حجيّة ظواهر القرآن الكريم برأي الميرزا الأصفهانيّ

تُعدّ مسألة حجيّة ظواهر القرآن الكريم والاختلاف في ذلك بين الأخباريين والأصوليين، من أهمّ المسائل وأكثرها تفصيلًا لدى أصحاب الرّأي وخاصة أولئك الذين ما زالوا يبحثون في هذا الموضوع. والحقيقة أنّ تحليل ذلك وتفصيله بشكل دقيق هو عمل شاقّ ومضنٍ؛ إذ يتطلّب إلمام الطرفيْن بالمكوّنات المعرفية والتاريخية المختلفة. على سبيل المثال، اكتسبت مسألة ماهية العقل وموثوقيّته معانٍ متعددة لدى طَرفيْ البحث حيث تأثّر بعضها بمجموعة من المدارس الفكرية وحاول كلّ صاحب رأي تحليل هذه المسألة بالاستناد إلى النظرية التي اختارها ونَقد آراء الطرف المقابل، وعلى الرغم من ذلك كلّه فإنّه لم يكن معلومًا فيما إذا كانت ستظهر في ذهنه معانٍ أخرى للعقل في ما بعد أو أنّه ما كان ليصل إلى هذا المعنى للعقل عند دخوله في بحث تاريخيّ مع الأطراف المعارضة

---

(1) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، نسخة السيد محمد باقر النجفي اليزدي، ص12 ـ 13.

بل إلى معنى أدقّ، فهل كان سيستمرّ في نهجه وأسلوبه في البحث أم لا؟ هذا بصرف النظر بالطّبع عن كون بعض البحوث مثل علم المعرفة وعلم اللغة ينتميان أساسًا إلى مجموعة البحوث التي تتعلّق بدقّتها وعمق دراستها بالبحوث الفلسفية المعاصرة بينما كانت الآراء التطبيقية هي السائدة في الماضي. فمثلًا يمكننا أن نستشفّ من بعض العبارات الذي ذكرها المرحوم الإسترآبادي أنّه وخلال نقده لأصحاب المذهب العقليّ لم يغفل عن آراء السنّة وأخطاء الأشاعرة والمعتزلة، وعندما كان يشير في بعض كلامه إلى عدم فاعلية العقل أو خطإه، فإنّ ذلك كان بتأثير من آرائهم على مستوى المحافل العلمية وأخطائهم الشائعة[1] دون أن ينقد العقل وينفيه وكاشفيّته برمّته كما أشرنا في بحث العقل. وعند إفراده فصلًا خاصًّا في كتابه يتحدّث فيه عن أخطاء الفلاسفة إنّما يحاول في الحقيقة إظهار قلقه في تلك البحوث سيّما التلازم الذي فرضه الفلاسفة بين كلّ من الفلسفة والعقل وهو ما يؤدّي في النهاية برأيه إلى إلحاق الضرر بالعقل وهذه المسألة كانت بحاجة إلى تحليل دقيق بينما لم يكن ذلك من ضمن اختصاص الإسترآبادي[2]، ويرى كاتب هذه المقالة أنّ إحدى نقاط الاختلاف والسموّ في آراء الميرزا الأصفهانيّ هي قدرته على تفكيك المسائل بعضها عن بعضها الآخر وتحليل كلّ منها على حدة، حيث استطاع حلّ قسم من المعضلات الفكرية المهمّة من دون أن ينتقص من موثوقية البحث ومكانته.

وعلى أيّ حال، فإنّ ما يمكن استنتاجه من بعض كلام

---

(1) محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنية**، ص405، الفصل الحادي عشر، (في بيان أغلاط المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم في تعيين أوّل الواجبات).

(2) المصدر نفسه، ص471، الفصل الثاني عشر (في ذكر طرف من أغلاط الفلاسفة وحكماء الإسلام في علومهم).

الأخباريين هو الاكتفاء بفهم القرآن وتفسيره بالاستناد إلى النصّ والأثر الصريحيْن[1]، لكنّ التحليل الدقيق لهذا الموضوع في رأي الأخباريين وفكرهم يُمثّل مسألة معقّدة، فمن جهة ـ كما نقل المرحوم البحراني ـ يؤمن الأخباريون بمجموعة من النظريات ينفي بعضها قدرة الإنسان على فهم القرآن الكريم فيما ذهب بعضها الآخر إلى حدّ التوافق مع الأئمة (ع) في تأويل القرآن الكريم[2]؛ لكنّ الأدلة الموجودة لدى الأخباريين، وكما يُخبرنا السماهيجيّ، تقتصر على الكتاب والسنّة فقط، وهو يرى في إصلاح تلك النظرة أنّ الدليل العقلي لا يُمثّل لديهم جزءًا من الأدلّة بل وأنّ الكتاب نفسه خارج عن إطار الأدلّة لأنّه لا يمكن تفسيره إلّا بالسنّة:

«... والأخباريون لا يقولون إلّا بالكتاب والسنة، بل بعضهم يقتصر على السنة وحدها لأنّ الكتاب غير معروف لهم لأنّه لا يجوز تفسيره إلّا من قبلهم (ع)[3]... والأخباريون لا يجوّزون الأخذ بظواهر القرآن إلّا بما ورد تفسيره عنهم (ع) أو ما وافق أحاديثهم؛ لأنّه لا يعرف القرآن إلّا من خُوطِب به ولأنّ القرآن فيه مُحكم ومتشابه والمحكم بيّن لا شكّ فيه وما عداه متشابه والمتشابه لا يعلمه إلّا الراسخون في العلم وهم الأئمة (ع) كما في نصّ الآية المعتضدة بالنصّ من الرواية فلا يجوز الأخذ بمتشابهه بغير نصّ ويمنعون صحة أولوية العمل بالقرآن لما ذكرناه ويمنعون وجه أولويتهم؛ بل يدعون في الأخبار ما ادّعوه أولئك في القرآن فيقولون في الأخبار أيضًا قطعيّ المتن وقطعيّ الدلالة كالمتواترات والمحكمات وكون القرآن

---

(1) المصدر نفسه، ص352 ـ 353.

(2) يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج1، ص27،.

(3) عبد الله السماهيجي، **منية الممارسين**.

كله قطعيّ المتن لا يجدي لأنّه ليس كله قطعيّ الدلالة فحينئذ ليس كلّ آية من القرآن تصلح دليلًا فكذا الأخبار، فتأمّل»[1].

إنّ ما يمكنه ربّما بيان العلاقة بين آراء الأخباريين سيّما الإسترآبادي وبين الميرزا الأصفهانيّ هو ضرورة التوقّف التي أشار إليها الإسترآبادي بعد الرجوع إلى السنّة في فهم الكتاب وعدم الظفر بالقرينة الخاصّة:

«... وأنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية، أو أنّه لا سبيل في ما نعلمه من الأحكام الشرعية أصلية كانت أو فرعية إلّا السّماع من الصادقين (ع)، وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (ع) بل يجب التوقف والاحتياط»[2].

وعلى الرغم من أنّ الإسترآبادي ـ وبناءً على بعض الشواهد ـ كان يرى أنّ بعض آي القرآن الكريم تدخل في إطار الآيات الواضحة وضروريّات الدين والمذهب، لكن وعلى أيّ حال لا بدّ من التوقّف ـ برأيه ـ خارج ذلك الإطار الذي يبدو محدودًا للغاية من وجهة نظره إذا لم يكن لدينا حكم بيّن وواضح من قِبل الأئمّة (ع):

«وفي كتاب المجالس للشيخ الأجلّ أبي عليّ الحسن بن محمّد بن الحسن الطوسي (ره): بسنده عن عمرو بن شمر عن جابر قال: دخلنا على أبي جعفر محمّد بن عليّ (ع) ونحن جماعة بعد ما قضينا نسكنا، فودّعناه وقلنا له: أوصنا يا بن رسول اللّه (ص)، فقال (ع): «لِيَعِن قويّكم ضعيفكم، وليَعطف غنيّكم على فَقيركم،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنية**، ص104.

وليَنْصح الرّجل أخاه كنُصحه لنفسه، واكتُموا أسرارنا ولا تحملوا الناس على أعناقنا، وانظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقًا فخُذوا به وإن لم تجدوه موافقًا فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقِفوا عنده وردّوه إلينا نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».
أقول: في هذا الحديث الشريف وأشباهه إشارة إلى أنّ مرادهم (ع) من العرض على كتاب اللّه عرض الحديث الذي جاء به غير الثقة على واضحات كتاب اللّه، أي الّتي تكون من ضروريّات الدين أو من ضروريّات المذهب بقرينة قوله (ع): «وإن اشتبه الأمر عليكم» وبقرينة ما تقدّم من الأحاديث الدالّة على وجوب التوقّف عند كلّ مسألة لم يكن حكمها بيّنًا واضحًا»[1].

وفي ما يتعلّق بحجيّة القرآن الكريم وظواهره لا بدّ من القول إنّه على الرّغم من إشارة بعض عبارات الميرزا الأصفهانيّ إلى أنّ تقريره الذي طرحه حول هذا البحث يبدو مختلفًا، إلّا أنّ لبّ كلامه يصرّح بحجيّة القرآن الكريم وعدم وجود أيّ نقص فيه وخلوّه من الألغاز والمسائل الغامضة وليس كما يتوهّم بعض الأصوليين، فظواهر القرآن الكريم التي تتألّف من ملاحظة القرائن العقلية المتصلة والقرائن النقلية المنفصلة في كشف مقصود كلّ آية تُعتبر حجة عقلانية فطرية[2]. وفي الحقيقة إذا كان المقصود من الرجوع إلى القرآن الكريم هو التذكير بالعقل وبالتالي نسبة حجيّة الكلام وموثوقيّته إلى مقدار كشفه بواسطة العقل، فلا شكّ في أنّ القرآن الكريم بلغته العربية الفصحى التي تُعدّ عرفًا لدى العقلاء قد تحدّث عن ذلك، وهكذا فإنّ ظواهره تُعتبر حجّة؛ أمّا إذا كان المقصود من الرجوع

---

(1) المصدر نفسه، ص383 ـ 384.

(2) مهدي الأصفهاني، **رسائل معرفة القرآن**، ص77.

إلى القرآن الكريم هو الحصول على العلوم والمعارف والأحكام وأنّ العقول العادية ـ كما يُقال ـ لا تستطيع اكتشاف تلك العلوم والمعارف كالأحكام الدينية أو بعض المعارف الدينية الأخرى التي تفوق مستوى المكلّفين، مثل البحوث الخاصّة بالخلقة والمعاد وما شابه ذلك على الرغم من توقّع اكتشاف العقول الكاملة لذلك في المستقبل، عندئذ لا بدّ من الاستعانة بجميع القرائن العقلية المتّصلة والمنفصلة الموجودة لدى مَن عنده علم الكتاب من أجل تحقّق ظهور الكلام، وفي هذه الحالة لا شكّ في أنّ ذلك سيكون مفيدًا ووافيًا لإظهار المعنى والمقصود:

«لا إشكال في حجّية ظواهر القرآن المجيد فضلًا عن محكماته، إلّا أنّ الحجّية بمعنى الكاشفيّة عن تمام الموضوع بما له من الخصوصيّات وتمام المحمول كذلك بأن يحرز تمام مرادات الحقّ في كلّ أمر متقوّم بتحقّق الموضوع ولا يتحقّق الموضوع له إلّا بعد ضمّ الثقل الأصغر»[1].

والنقطة المهمّة هنا والتي تشير إلى تفنيد نظرية الأخباريين في مسألة ظواهر القرآن الكريم في كلام الميرزا مهدي الأصفهانيّ هي حجيّة الظواهر بعد عدم الحصول على القرينة التي تحدث بعد فحص كلام الشارع وتدقيقه. وفي ذلك يقول الميرزا إنّ إرجاع الأئمّة (ع) إلى آيات القرآن الكريم يشير بحدّ ذاته إلى اعتبار ظواهر القرآن حجّة في حال عدم الحصول على القرينة:

«نعم، بعد المراجعة إليهم [يعني مَن عنده علم الكتاب] وعدم الظّفر بالمخصّص والمقيّد، يكون نفس إرجاع الأئمّة (ع) بعض

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، نسخة صدر زاده، ص1008؛ مهدي الأصفهاني، **رسائل معرفة القرآن**، ص91.

الأخبار عليها [يعني على بعض الآيات] محقّقًا لموضوع الحجّية العقلائيّة بالضرورة»[1].

هذا، ويمثّل الموضوع المذكورة إحدى الحالات التي يمكن من خلالها بيان الاختلاف بين فكر الميرزا الأصفهانيّ وآراء الأخباريين، فمضافًا إلى أنّ الميرزا الأصفهانيّ لا يقبل أنّ الآيات أغلقت دلالتها عن العامّة، كما يرى الإسترآبادي، فإنّ الميرزا الأصفهانيّ يعتقد أنّ سبب إرجاع الأئمة (ع) أصحابهم إلى الآيات في بعض الموارد هو أنّ ظواهر القرآن حجّة ـ وذلك بالطّبع وفقًا للمعنى الذي استنبطه من الظهور وانعقاد الظهور ـ وأنّ باستطاعة الناس كذلك فهم كلام الله سبحانه بحسب القواعد العقلائية المعروفة لديهم في فهم اللغة على الرغم من إشارته بالتفصيل إلى بعض النقاط حول كيفية انعقاد الظهور في عرف العقلاء والتعويل على المنفصل والمميزات الخاصة في كلام الله باعتباره كلامًا خاصًّا لا بدّ من الاهتمام به وملاحظة دقائقه[2].

كما إنّه لا ينبغي أن يخفى علينا أنّ للعقل برأي الميرزا الأصفهاني تأثير كبير ومهمّ في كشف اللفظ واللغة والمعنى ما يشير إلى اختلاف آخر خلافًا لبعض التفاسير التي قدّمت حول رأي الإسترآبادي. ويرى بعضٌ أنّ السبب الذي دفع الإسترآبادي إلى القول بضرورة الرجوع إلى الروايات هو إخراجه دليل العقل من دائرة الاستنباط[3] في الوقت الذي يعتبر فيه الأصفهانيّ كشف العقل أهمّ عامل لفهم اللغة والمعنى، الأمر الذي يدلّ على الدقّة التي اتّبعها

---

(1) مهدي الأصفهاني، **رسائل معرفة القرآن**، ص98.

(2) للمزيد انظر: مهدي الأصفهاني، **رسائل معرفة القرآن**، المقدمة.

(3) محمد عبد الحسن محسن الغراوي، **مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين**، مكتب الأعلام الإسلامي، قم، 1413هـ، ص81.

الأصفهانيّ وبُعد نظره في بحثه للمعرفة وهذا بالذات ما ميّزه عن الأخباريين والكثير من العلماء الكبار الآخرين:

«فمَن عرفَ التورية يفهم أنّ ما هو الظاهر بالكلام عند كلّ مَن كان عالمًا باللغة من أهل الفهم وغيره هو مراد المتكلم والكلام إنّما يكون حجة عليه[1]،... إنّ الظهورات الموهومة بالكلام كذب لعدم كشف الفهم الذي بالعقل إياه»[2].

ولم يقتصر تأكيد الميرزا الأصفهانيّ على كون فهم اللغة منوط بكشف العقل، حيث عبّر عنه كذلك بالوجدان ومعرفة المعنى[3]؛ بل يرى في الأساس أنّ انعقاد ظهور آيات القرآن الكريم لا يكون إلّا في ضوء الاهتمام والتأكيد على القرائن العقلية المتّصلة وهو الأسلوب الذي انتهجه مُنزل القرآن:

«... إنّه من المقطوع الذي لا يرتاب فيه أحد، أنّ المتكلّم بالقرآن عوّل على قرائن متصلة عقليّة وهو حجة داخليّة وعلى قرائن منفصلة خارجيّة وهي بيان مَن عنده علم الكتاب وهو حجة خارجيّة...»[4].

ويرى الميرزا الأصفهانيّ بالأساس أنّ المرتبة المعرفية والعقلانية لمُخاطَبي القرآن الكريم تُمثّل إحدى المعايير المهمّة في تقسيم الآيات إلى محكمات ومتشابهات بحيث تكون الآية المخصّصة للمُخاطَب من الدرجة المعرفية والعقلانية الأعلى متشابهة بالنسبة إلى مخاطَب آخر من المرتبة الأدنى، ولذلك ما انفكّ الميرزا الأصفهانيّ يؤكّد مكانة العقل البارزة في فهم كلام الله سبحانه وآيات القرآن الكريم:

---

(1) مهدي الأصفهاني، **المواهب السنية والعنايات الرضوية في المعاريض والتورية**، نسخة النجفي، ص2 ـ 3.

(2) المصدر نفسه، ص3 ـ 4.

(3) المصدر نفسه، ص32.

(4) مهدي الأصفهاني، **رسائل شناخت قرآن**، ص99.

«إنّ الدّين لمّا كان مؤسّسًا على الهداية والتكميل لا بدّ من الإتيان بالكلام الظاهر الصّريح فيها، إلّا أنّه لمّا كانت المراتب مختلفة وللكمالات والمعارف درجات متفاوتة لها غايات ونهايات وغاية الغايات ونهاية النهايات، فلا مَحالة [أن[1] يكون الكلام الذي جِيءَ به للهداية إلى درجة ظاهرًا صريحًا مُحكمًا للذي يكون في تلك الدرجة من المتشابهات لِمَن لا يكون في تلك الدرجة لعدم وجدانه وعيانه إياها»[2].

من الواضح أنّ الأسلوب الذي اتّبعه الميرزا الأصفهاني في فهم القرآن الكريم يختلف كثيرًا عن المسلك الذي يرى أنّ القرآن الكريم أكبر من أن تَعيه عقول الناس وبالتالي حرمانهم من فهم أيّ مرتبة من مراتبه وإدراكها:

«الأحاديث المتواترة عن الأئمة (ع) الصريحة في ما اخترناه وقد أوردنا منها في كتاب القضاء من «وسائل الشيعة» ما تجاوز حدّ التواتر وجمعنا باقيها في موضع آخر وهي تزيد على مئتين وعشرين حديثًا لا تقصر سندًا ودلالة عن النّصوص على كلّ واحد من الأئمة (ع)، فمَن أرادها فليرجع إليها إن شاء اللّه، ودلالتها في غاية الصراحة والوضوح. وقد تضمّنت أنّه لا يعلم المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والعامّ والخاص وغير ذلك إلّا الأئمة (ع) وأنّه يجب الرّجوع إليهم في ذلك وأنّه لا يعلم تفسيره ولا تأويله ولا ظاهره ولا باطنه غيرهم ولا يعلم القرآن كما أُنْزِل غيرهم وأنّ الناس غير مشتركين فيه كاشتراكهم في غيره وأنّ اللّه إنّما أراد بتعميته أن يرجع الناس في تفسيره إلى الإمام وأنّه كتاب اللّه الصّامت والإمام

(1) الزيادة بين المعقوفين من المترجم.

(2) مهدي الأصفهاني، المواهب السنية والعنايات الرضوية في المعاريض والتورية، نسخة النجفي، ص32.

كتاب اللّه الناطق ولا يكون حجّة إلّا بقيم وهو الإمام وأنّه لا ورث علمه إلّا الأئمة ولا يعرف ألفاظه ومعاينة غيرهم وأنّه لاحتماله للوجوه الكثيرة يحتجّ به كلّ محقّ ومُبطل وأنّه إنّما يَعرف القرآن من خُوطِب به»[1].

ومن بين المسائل الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في هذا البحث من حيث اعتبار ظواهر الألفاظ واختلاف الميرزا الأصفهانيّ مع الأخباريين والأصوليين على حدّ سواء، هي ملاحظة مسألة الحقيقة الشرعية، فقد وافق الفيض الكاشاني في كتابه «نقد الأصول الفقهية» مثلًا على استخدام ألفاظ الكتاب والسنّة في المعاني الحادثة غير الوضعية للكلمات من قِبل الشارع على الرغم من أنّه لم يصنّفها في باب الوضع التعيّني بل في باب المجاز[2]، هذا في الوقت الذي طُرحت فيه مسألة الحقيقة الشرعية وقُبلت في مفردات الأصوليين عمومًا مُعتبرين أنّها من باب الوضع التعيّني؛ لكنّ الميرزا الأصفهانيّ لا يعترف أساسًا بكون البحث في الحقيقة الشرعية مطابقًا لمبادئ الكتاب والسنّة وبالتالي فهو لا يرى أيّ فائدة تُرتجى من ذلك؛ بل يعتقد أنّ الألفاظ الواردة في الشّرع مُستخدمة بشكل عامّ وفقًا لمعانيها اللغوية، وحتى في حال قبولنا لإبداع معنى حقيقيّ خارجيّ ما فإنّ قاعدة المجاز تبقى كافية لاستخدام الألفاظ[3]. وقد اهتمّ الميرزا الأصفهانيّ بهذه المسألة

---

(1) محمد الحر العاملي، **الفوائد الطوسية**، منشورات علميّة، قم، 1403هـ ص191 ـ 192.

(2) محسن الفيض الكاشاني، **نقد الأصول الفقهية**، تحقيق وتصحيح: حبيب الله عظيمي، منشورات جامعة فردوسي، مدينة مشهد، صيف 2001م، ص53.

(3) مهدي الأصفهانيّ، **فهرست الأصول**، نسخة السيد مرتضى العسكري، البحث في الحقيقة الشرعية، ص8.

بحيث كان يبحثها كلّما سنحت له الفرصة بذلك مؤكّدًا في كلّ مرّة أنّ الألفاظ المستخدمة في الشّرع تُحمَل جميعها على معانيها اللغوية رافضًا الاعتراف بمجازية أيّ منها[1]. ويؤكّد الميرزا أنّ منشأ البحث في الحقيقة الشرعية هم السنّة الذين أرادوا بيان الألفاظ الشرعية باختراعاتهم الشرعية[2].

ثانيًا: العلم والظنّ

قال السماهيجيّ في البند الثالث:

«إنّ المجتهدين يجوّزون أخذ الأحكام الشرعيّة بالظنّ والأخباريين يمنعونه ولا يقولون إلّا بالعلم، والعلم عندهم قطعيّ وهو ما وافقَ نفس الأمر، وعادي وأصليّ وهو ما وصل عن المعصوم ثابتًا ولم يجوّزوا فيه الخطأ عادة وأنّ الشّارع وأهل اللّغة والعُرف يسمّونه عِلمًا وأنّ الظنّ ما كان بالاجتهاد والاستنباط بدون رواية وأنّ الأخذ بالرواية لا يسمَّى ظنًّا ولهم على المنع من العمل بالظنّ أدلّة من الكتاب والسنّة منها قوله ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾[3]... وتخصيص ذلك بالأصول مع عمومه وإطلاقه تحكم، والاعتراض بأنّ العامل بالأخبار لا يخرج عن العمل بالظنّ ممنوع لأنّه لا يُسمَّى ظنًّا لغة ولا عُرفًا ولا شرعًا، وتجويز احتمال النقيض فيه لا يُخرجه عن ذلك لأنّ العلم الشرعيّ إنّما هو ما لا يجوز احتمال النقيض فيه

(1) انظر: مهدي الأصفهانيّ، **غاية المُنى ومعراج القُرب واللّقاء**، المقام الثاني، في حقيقة الصلاة؛ وكذلك: مهدي الأصفهانيّ، **في ألفاظ العبادات والطهارات**، نسخة السيد مرتضى العسكري؛ أيضًا: مهدي الأصفهانيّ، **في المباحث الفقهية**، نسخة صدر زاده، ص30.

(2) مهدي الأصفهانيّ، **فهرست الأصول**، نسخة السيد مرتضى العسكري، ص9.

(3) سورة الحجرات: الآية 12.

عرفًا وعادة لا مطلقًا لورود الإذن بالأخذ من الرواة مع النّهي عن الظنّ والتناقض في كلامهم غير جائز؛ وبالجملة فلهم على ذلك أدلّة كثيرة لا يسعها المقام».

نلاحظ وجود محورَيْن اثنيْن في كلام السماهيجيّ هما: مسألة ماهية العلم والظنّ والنسبة بينهما في كلا المدرستيْن مضافًا إلى سبيل الوصول إلى ذلك؛ والمسألة الثانية تدور حول طريقة تحصيل العلم والظنّ بجواز الرجوع إلى الروايات ومدى العلم أو الظنّ في ذلك الرجوع.

وخلاصة الكلام الذي قاله السماهيجيّ هو أنّ للعلم حجّية واعتبارًا برأي الأخباريين وأنّ الظنّ من وجهة نظرهم ساقط من الاعتبار؛ لكن، وفي الوقت ذاته، يعترف السماهيجيّ بأنّ العلم كذلك هو المطابقة مع نفس الأمر وهو يعتقد أنّ الروايات تتميّز بميزتيْن رئيسيّتيْن هما: أصالة المطابقة مع الواقع في كلام المعصومين (ع) من جهة وعدم وجود احتمال المخالفة مع الواقع - أو بتعبير آخر: الجعل والوضع في الروايات الموثوقة بشكل عاديّ - من الجهة الأخرى، ولهذا السبب فإنّ الأخذ بالروايات هو من ضمن درجة العلم وخارج عن دائرة الشكّ والظنّ لأنّ الظنّ من وجهة نظره يُمثّل رأيًا ناجمًا عن عدم توفّر الروايات أو الفحص والتدقيق فيها.

والآن، لا بأس في أن نعرف معنى العلم والظنّ من وجهة نظر الميرزا مهدي الأصفهانيّ وتحليلهما قياسًا إلى التقسيم الذي وضعه الأصوليون لكي نتمكّن من مقارنة كلامه مع كلام الأخباريين من خلال تحليل نظرته من حيث اعتبار الروايات.

إدراك الواقع في كلام الميرزا الأصفهانيّ

نستطيع معرفة وجود محورَيْن في كلام الميرزا الأصفهانيّ كتحصيل للواقع هما: المحور الأوّل، وهو مقام الكشف العقليّ والعلمي للواقع[1]، والمحور الثاني، يتمثّل في مقام اليقين بالخارج وينقسم بدوره إلى مرتبتيْن: مرتبة اليقين العقلانيّ ومرتبة اليقين المصطلح[2].

ففي ما يخصّ المقام الأوّل تحدّث الميرزا مهدي الأصفهانيّ حول نور العقل والعلم الذي يتألّف من النور الظاهر بالذات والمظهر الغيريّ، بحيث إنّ من وجدهما بعد فقدانهما أو الجهل بأمر ما فإنّه سيكتشف الواقع، وأمّا حجيّة هذيْن النوريْن فتُمثّل كذلك ذاتهما معًا. ويرى الميرزا الأصفهاني أنّ هذا الكلام عن العقل والعلم يتناقض مع التعريف الذي تقدّمه العلوم البشرية (الفلسفة الإسلامية) عن العقل والعلم لأنّهما غير قابليْن للتعريف؛ إذ إنّهما من الأنوار الوجدانية التي لا يمكن معرفتها إلّا بها وهي لا تندرج ضمن المفاهيم والمعقولات[3].

هذا من ناحية، وأمّا من الناحية الأخرى فإنّ الميرزا الأصفهاني يعتقد أنّ الأمر قد اختلط على العلوم البشرية ولم تعد تميّز بين العقل والعلم واليقين حتى أضحى العلم بالنسبة إليها يعني اليقين بعد مطابقته مع الواقع، ثمّ قدّم الميرزا الأصفهانيّ تحليلًا لِما قاله مُبيّنًا أنّ السّبب في اعتبار اليقين عِلمًا هو تعريف اليقين بأنّه طريق الواقع،

---

(1) لا يمكننا في هذه المقالة الموجزة بحث ماهية العقل والعلم وبيان الاختلاف القائم بينهما لضيق المجال، ولذلك سنكتفي بالإشارة إلى العامل المشترك بينهما فقط.

(2) حسين مفيد، ترجمة **أبواب الهدى**، ص191 ـ 192.

(3) المصدر نفسه، ص65.

ولمّا كان اعتبار العلم أيضًا واقعًا فقد أطلقوا كلمة «علم» على مُطلق الكواشف، لكنّ هذا التقسيم غير صحيح؛ بل إنّ العلم هو كشف لنور واقع تنبثق حجيّته من ذات النور العلميّ، وأمّا اليقين فهو سبيل إلى الحصول على الواقع[1].

وصرّح الميرزا الأصفهانيّ بأنّ اليقين على أنواع وأنّ الخلط بين تلك الأنواع أصبح عائقًا في طريق فهمه[2]، وأنّ الحديث عن اليقين الحاصل في بعض الأحيان ينجم عن كشف العقل والعلم حيث تُعتبر حجيّة واعتبار اليقين المذكور الممثّليْن بسكون النّفس في إحراز الواقع، نابعيْن من نور العقل والعلم، وهذا النوع من اليقين هو يقين نادر وهو الذي أشارت إليه الروايات.

وفي بعض الأحيان يكون الحديث حول اليقين الحسيّ حيث تعود مسألة إحراز المطابقة فيه مع الواقع أيضًا إلى نور العقل والعلم، وفي أحيان أخرى يكون الكلام حول يقين يُمثّل حاصل أخبار الله تعالى ورسوله والأئمّة (صلوات الله عليهم أجمعين)، حيث يكون نور العلم ونور الله ورسوله الدّاعم لهذا اليقين.

وفي المرتبة الأخرى يكون الحديث أحيانًا عن اليقين العقلانيّ مثل خبر الثقة في الأخبار عن الحسيّات الذي يُعدّ سبيلًا إلى الواقع فتكون حجيّته الفطرة العقلانية حيث تستمدّ الحجيّة العقلانية اعتبارها وموثوقيّتها من امضاء الشارع لأنّ حجيّتها ليست ذاتية ولذلك يكون اعتبارها مختلفًا بحسب كلّ مسألة أو أمر.

ولكن عندما يتحدّث الأصفهانيّ عن عدم وجود الموثوقية فإنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص192؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، ص147، الهامش رقم 3.

(2) مهدي الأصفهاني، **رسائل معرفة القرآن**، ص241، الهامش رقم 5.

ذلك لا يتعدّى حدود اليقين المصطلح في العلوم البشرية (الفلسفية) الخارج عن إطار اليقين العقلانيّ وهو عبارة عن مجرّد اليقين والجزم بثبوت المحمول للموضوع، وهذا ليس سوى حالة نفسانية للسكون والانقطاع. ومن الواضح أنّ مثل هذا الأمر لا حجيّة له إطلاقًا وذلك لعدم حصول كشف للواقع حتى مع افتراض المطابقة بين الصورة النفسانية والواقع؛ بل إنّ تلك الصورة النفسانية هي سبيل للماثلة مع الخارج، وأكبر دليل على عدم الموثوقية هو استحالة إحراز مطابقتها مع الواقع وإن كان القاطع يرى أنّ قطع ذلك يتطابق مع الواقع ولا وجود لاحتمال الوقوع في الخطإ[1].

وأخيرًا، لا بدّ من القول إنّ حجيّة العقل والعلم تُمثّل أمرًا مسلّمًا به عند الميرزا مهدي الأصفهانيّ، وهو يوافق على موثوقية كشف العقل في مجال الأحكام الذاتية والأحكام المُعللة بالحُسن والقُبح، فضلًا عن عدم اعتراضه على قاعدة الملازمة، لكن في ما يتعلّق بحجيّة اليقين فإنّ الميرزا الأصفهانيّ يقول إنّ اليقين الذي لا يتمّ الحصول عليه عن طريق الكتاب والروايات فإنّه غير مقبول إطلاقًا في الأصول والأحكام، وإذا كان مصدر اليقين الذي لا يتمّ الحصول عليه عن طريق الكتاب والروايات هو مصدر عقلانيّ عندئذ يمكن قبول حجيّته في الموضوعات[2].

هل يعني العمل بالروايات العمل بالظنّ؟

وهنا لا بدّ أوّلًا من طرح هذيْن السؤاليْن: هل يمكن القول إنّ الميرزا مهدي الأصفهانيّ لا يؤمن بحجيّة الظنون في الأصول بالنّظر

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، ص148.

(2) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، الأصل الثالث.

إلى ما قيل، وأنّه يعتقد أنّ حجيّة الظنون هي أقرب إلى اليقين غير العقلانيّ أو غير المُقتبس عن الكتاب والسنّة؟ إذا تمّ اعتماد الرواية من أجل الوصول إلى الحجة فهل يعني ذلك العمل بالظنّ المذموم؟

من الواضح أنّ جواب الميرزا الأصفهانيّ على ذينك السؤالَيْن سيكون بالنّفي، فقد صرّح هو نفسه في أحد بحوثه الفقهية قائلًا:

«وأمّا البحث عن الطرق فليس بحثًا عن حجّية الظنّ وإنّما عبّروا بهذا التعبير طبقًا للعامة ولكن مقصودهم العمل بالظّن حتى يرد عليهم: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ...﴾[1]؛ بل العمل بخبر الثقة إنّما هو من جهة العلم العقلائي، أعني الاطمئنان، فهم عاملون بالعلم لا الظنّ والعلم الوارد في الروايات ليس المراد منه هو العلم الفلسفي الحكميّ؛ بل المراد العلم العادي العقلائيّ وهو يحصل من الطرق بالبداهة، ونحن نعلم من الشواهد والقرائن أنّ العلم المأخوذ في الأدلة في مقام الأمر بتعلّم الأحكام إنّما أخذ من حيث الطريقيّة أي أصل الكشف لا الموضوعيّة، أي الكشف بحدّه الخاص العلميّ، وهذا هو مقصود شيخنا التستريّ (قده) من الموضوعيّة والطريقيّة لا ما زعمه صاحب الكفاية (قده). ولهذا، أي على مشرب الحقّ، يقوم الطرق مقام العلم بنفس أدلّتها الأوليّة، والحاصل أنّ علمائنا الأصوليين كان عملهم بالعلم العقلائيّ لا بالظنّ والتخمين»[2].

وثمة نقطة هامّة في كلام الميرزا الأصفهاني وهي مسألة موثوقية أخبار الثقة، فهو يرى أنّ ذلك يكمن في موثوقيّته العقلائية حيث يثق العقلاء بإخبار الثقة عن الأمور المحسوسة، ويعتمدون على كلامه الصادر عن حسّه في أهمّ أمورهم الحياتية وإن لم يكن إخبارًا عن

(1) سورة الأنعام: الآية 116.

(2) مهدي الأصفهاني، **رسالة في القرعة**، نسخة السيد مرتضى العسكريّ.

علم لعدم إيمانهم باحتمال وقوع الخطإ في الحسّ[1]. ومن الناحية الأخرى، فقد أيّد الإسلام هذه السيرة العقلائية وذلك لأنّ الأئمّة (ع) طالما سُئِلوا عمّا إذا كان محمّد بن مسلم أو يونس بن عبد الرّحمن ثقة لكي يتسنّى للآخرين اقتباس معالم الدين منهما، فأيّد الأئمّة (ع) وثاقة هاتيْن الشخصيّتيْن. والأكثر من ذلك هو أنّ سيرة المسلمين في نقل أحكام الرّسول (ص) والأئمّة (ع) مضافًا إلى نقل فتاواهم قد جرت على تصديق الثقاة في النّقل حيث تمّ اعتبار عدم ردع الشارع للسيرة العقلائية بمثابة إمضائها. ولمّا لم يكن العمل بأخبار الثقة ظنًّا لا عُرفًا ولا عقلًا بل كشفًا للواقع، فإنّ مؤدّى ردع الآيات الناهية لم يكن ناجمًا عن متابعة الظنّ؛ بل إنّ الآيات الناهية عن القول بغير علم تعود إلى بحث الإفتاء بغير علم وهو أمر مختلف عن الإخبار بالحسّ[2].

وفي ما يتعلّق بموثوقية الروايات، بصرف النظر عن كون منهج المتقدّمين كان يستند إلى وثاقة الصدور وأنّ منهج المتأخّرين يقوم على أساس بحث السّند، يبدو أنّ الموثوقية العقلانية لأخبار الثقة وعدم ظنيّته كان بمعنى المنهيّ الشرعيّ وجواز العمل بمفاده لدى الأخباريين والأصوليين على السّواء، وقد اختار الميرزا مهدي الأصفهاني حالة متوسطة بين كلّ منهما.

استنتاج:

وفقًا للشواهد التي تطرّقنا إليها في بحث موثوقية العقل ومكانته في المعارف الدينية وكذلك حجيّته وحجيّة ظواهر الكتاب وسبيل

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، ص997.

(2) المصدر نفسه، ص999.

إدراك الواقع بالعلم أو اليقين وعدم ظنيّة العمل بالروايات، يمكننا الاستنتاج أنّ أسلوب تفكير الميرزا مهدي الأصفهانيّ واستناده إلى أخبار الأئمّة في الأصول والفروع والعقديّات، لا يشبه منهج الأخباريين بالمعنى المتأخّر الذي أُطلِق على أصحاب ملّا محمّد أمين الإسترآبادي.

المصادر والمراجع

النّسخ الخطيّة

1 ـ مهدي الأصفهانيّ، **أصول الوسيط**، نسخة صدر زاده.

2 ـ ــــــــــــ، **المواهب السنيّة والعنايات الرضويّة في المعاريض والتورية**، نسخة الحضرة الرضوية المقدسة.

3 ـ ــــــــــــ، **رسالة في القرعة**، نسخة السيد مرتضى العسكري.

4 ـ ــــــــــــ، **غاية المُنى ومعراج القُرب واللقاء**، نسخة الحضرة الرضوية المقدسة.

5 ـ ــــــــــــ، **فهرست الأصول**، نسخة السيد مرتضى العسكري.

6 ـ ــــــــــــ، **في الإفتاء والتقليد**، نسخة السيد مرتضى العسكري.

7 ـ ــــــــــــ، **في الإفتاء والتقليد**، نسخة صدر زاده.

8 ـ ــــــــــــ، **في ألفاظ العبادات والطهارات**، نسخة السيد مرتضى العسكري.

9 ـ ــــــــــــ، **في المباحث الفقهية**، نسخة صدر زاده.

10 ـ ــــــــــــ، **مصباح الهدى**، نسخة الحضرة الرضوية المقدسة.

الكُتب

1 ـ الحافظ رجب البرسي، **مشارق أنوار اليقين**، مؤسسة الأعلمي.

2 ـ رسول جعفريان، **جريانها وجنبشهاى مذهبى سياسى ايران**، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي، ط2، 2002م.

3 ـ عبد الجليل القزويني الرازي، **النّقض**، إشراف: المحدّث الأرموي.

4 ـ علي الخامنئي، **گزارشى از سابقه تاريخى واوضاع كنونى حوزه علمية مشهد**، مؤتمر الإمام الرّضا (ع) العالمي، يونيو/ يوليو 1986م.

5 ـ مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، **دانشنامه جهان اسلام**.

6 ـ محسن الفيض الكاشاني، **نقد الأصول الفقهية**، تحقيق وتصحيح: حبيب الله عظيمي، منشورات جامعة فردوسي مشهد، صيف 2001م.

7 ـ محمد الحرّ العاملي، **الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علاالرجعة**، دليلنا.

8 ـ محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنية**، مؤسسة النشر الإسلامي.

9 ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة.

10 ـ محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك**، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط2، 1997م.

11 ـ محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، دار صادر.

12 ـ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، المقدمة، تحقيق وتعليق: حسين مفيد، منشورات (منير)، 2008م.

13 ـ مهدي الأصفهاني، **التقريرات**، مكتبة الحضرة الرضوية المقدّسة، قسم المخطوطات الأعداد: (12480) و(12454) و(12455) و(12456).

14 ـ ــــــــــــ، **ترجمة أبواب الهدى**، حسين مفيد، منشورات (منير)، 2010م.

15 ـ ــــــــــــ، **رسائل معرفة القرآن**، المقدمة، تحقيق وتعليق: حسين مفيد، منشورات منير، 2009م.

16 ـ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، مؤسسة النشر الإسلامي.

المقالات:

الفارسية:

1 ـ مباركه كامران إيزدي ومحمد هادي كرامي، «**اصطلاح اخبارى در سير تحوّل مفهومى**»، مجلة «حديث پژوهى» الفصلية، جامعة العلوم الإنسانية (كاشان)، السنة الثانية، العدد 3، ربيع وصيف عام 2000م.

2 ـ هادي رباني، «**كتابشناسى مكتب تفكيك**»، كتاب فقيه رباني: مجموعة مقالات بمناسبة تكريم آية الله الميرزا علي فلسفي، مؤسسة الإمام الرّضا (ع) للمعارف الإسلامية، قم، 2007م.

3 ـ عباس قائم مقامي، «**مقاله حكيم بيدآبادى**، مجلة «كيهان انديشه»، مارس/أبريل 1987م، العدد 11.

الإنجليزية :

1 - Andrew J. Newman, **The Nature of Akhbari/Usuli dispute in late safawid Iran,** (Part 1: Abdallah Al-Samahiji, Munyat Al-Mumarisin), Bulletin of the school of Oriental and African Studies, University of London, vol55, No1.

النبوّة في فكر الميرزا مهدي الأُصفهانيّ

أصغر غلامي[1]

مقدّمة

لا شكّ في أنّ قيمة أيّ موجود تساوي مقدار فهمه وقدرته على الإدراك، فعندما نقول إنّ الإنسان هو أفضل المخلوقات فإنّ ذلك يعود إلى امتلاكه قبسًا من نور العقل وارتقاء مستوى فهمه وإدراكه؛ وأهمّ علم يُمكن تفضيله وتقديمه على سائر العلوم والمعارف الأخرى هو علم معرفة النّفس وتحديد منزلتها ومكانتها في هذا العالم.

إذا افترضنا شخصًا ما وُلد في جزيرة نائية ثمّ تُرِك ليعيش هناك وحده، وافترضنا كذلك عدم اطّلاعه على أيٍّ من العلوم والمعارف فإنّ قوّة إدراك هذا الشخص لن تصل إلى الفعلية المطلوبة على الرغم من امتلاكه العقل؛ لكن عندما يبعث إليه خالقه مُعلّمًا يقوده ويهديه إلى صراطه فإنّ ذلك الإنسان سيُدرك أنّه ليس قائمًا بحدّ ذاته

(1) باحث من الحوزة العلمية في قم.

وأنّه لم يحصل على هذا الوجود من تلقاء نفسه، وعندئذ سيجد نفسه مملوكًا ذليلًا وعبدًا محتاجًا، وعندما يُدرك خالقه ويعرف مالكه سيعلم أن لا حقّ له في التصرّف في ملكه إلّا بإذن ذلك المالك الخالق، وأنّه ينبغي عليه اتّباع تعليمات مولاه وتنفيذ أوامر سيّده، وسيحاول بالتالي معرفة ما إذا كان مولاه راضيًا عنه أم ساخطًا عليه.

إلّا أنّ سنّة خالق العباد ومالك أمورهم وشؤونهم قد قضت ألّا يتّصل بكلّ عباده بشكل مباشر، وهكذا تتّضح هنا ضرورة إبلاغ أوامره ونواهيه إلى عباده من قِبل المعلّمين الربّانيين بعد تذكيرهم به وتعريفهم عليه.

يُروى أنّ منصور بن حازم قال لأبي عبد الله (ع):

«... إنّ مَن عَرفَ أنَّ لَه رَبًّا فيَنبغي له أن يَعرف أنّ لذلك الرَبّ رِضًا وسُخطًا وأنّه لا يَعرف رِضاه وسُخطه إلّا بِوَحْيٍ أو رَسول، فَمَن لَم يَأتِه الوَحيُ فَقَد يَنبغي له أن يَطلب الرُّسلَ فإذا لَقيهم عَرَف أنّهم الحُجّة وأنّ لَهم الطاعة المُفترضة»[1].

وبالنّظر إلى تأييد الإمام الصادق (ع) لِما قاله بن حازم من ضرورة معرفة الرسول الإلهيّ وأخذ أوامر الله منه ـ بعد معرفة ربّه ـ كيف يتسنّى لنا التعرّف على الرّسول وبأيّ وسيلة؟

سنحاول في هذه المقالة الإجابة عن هذا السؤال من خلال البحث والتتبع في آثار آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ.

1 ـ التشرّف بمحضر الله تعالى

يُستفاد من بعض الروايات والأدعية بوضوح أنّ الملائكة

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص168.

والحجج الإلهية تُعرَف بالله تعالى وهذه مسألة طبيعية؛ لأنّ الذي يبعث رسولًا إلى فئة أو جماعة من الناس لا بدّ من أن يكون هو نفسه معروفًا لديهم لكي يكتسب الرسول مصداقيّته من مصداقية المُرسِل، ولهذا فعندما سأل الجاثليقُ أميرَ المؤمنين (ع) قائلًا: «أخبرني، عرفت الله بمحمّد (ص) أم عرفت محمدًا (ص) بالله تعالى؟» أجاب الإمام (ع):

«مَا عَرَفْتُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِمُحَمَّدٍ (ص) وَلَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّدًا (ص) بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حِينَ خَلَقَهُ وَأَحْدَثَ فِيهِ الْحُدُودَ مِنْ طُولٍ وَعَرْضٍ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ بِاسْتِدلَالٍ وَإِلْهَامٍ مِنْهُ وَإِرَادَةٍ كَمَا أَلْهَمَ الْمَلَائِكَةَ طَاعَتَهُ وَعَرَّفَهُمْ نَفْسَهُ بِلَا شِبْهٍ وَلَا كَيْفٍ»[1].

وهكذا نرى أنّ هذا الحديث الشريف يصرّح بأنّ معرفة الله سبحانه لا تستند إلى معرفة النبيّ (ص)؛ بل العكس هو الصحيح؛ إذ إنّ معرفة الرسول الإلهيّ تقوم على أساس معرفة الإله والإلهام من قِبَله هو.

وفي حديث آخر قال أمير المؤمنين (ع): «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ...»[2].

ولهذا نرى تشجيع الإمام الصادق (ع) كذلك شيعته على تلاوة الدعاء الآتي في عصر الغيبة:

«أللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ؛ أللَّهُمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ؛ أللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي»[3].

---

(1) علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **كتاب التوحيد**، ص287.

(2) المصدر نفسه، ص285؛ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص85.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص337.

وباستناده إلى المعارف الراقية وإيمانه بالعلوم الوحيانية فقد كان المرحوم آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ يرى أنّ الله تعالى قد عرّف نفسه في الواقع إلى عباده؛ بل إنّ جميع الخلق مفطورون على معرفة الله سبحانه، وأمّا ما يقوم به الرّسل والأنبياء فيقتصر على تذكير الناس بالله الذي عرفوه لكنّهم غفلوا عن تلك المعرفة.

ويعتبر الميرزا الأصفهانيّ أنّ تذكير العباد بالله تعالى يُمثّل عين وصولهم إلى حضرته ومعرفته معرفة حقيقية ثمّ انفتاح باب العروج نحو رؤيته ولقائه تعالى، مؤكّدًا أنّ الحكمة الإلهية اقتضت أن يُعرّف الله تعالى نفسه وذاته المقدّسة لعباده وهو في علوّه وقدسيّته، وأن يشهد ويُصادق بذاته على صحّة ذات رسوله وكلامه، وهو ما أشار إليه سبحانه في محكم كتابه العزيز في العديد من الآيات الشريفة حيث قال:

﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾[1].

﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[2].

﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ...﴾[3].

نعم، فأيّ شهادة في الواقع أكبر من شهادة الله سبحانه وتعالى على ذات رسوله وكلام رسوله؟ وهنا يستند الميرزا الأصفهانيّ إلى آيات وروايات أخرى في هذا المجال قائلًا إنّ معرفة الله سبحانه والوصول إلى حضرته السامية من خلال تذكير الرسول الأعظم (ص) بذلك هو أبلغ شاهد على رسالة النبيّ (ص).

---

(1) سورة آل عمران: الآية 18.

(2) سورة النساء: الآية 166.

(3) سورة الأنعام: الآية 19.

وفي الباب الحادي عشر من كتابه «أبواب الهدى»، أشار الميرزا الأصفهانيّ إلى أنّ اهتداء العلماء والمحدّثين والفقهاء إنّما هو بواسطة هداية الله تعالى ومعرفته وأنّ أولئك العلماء والمحدّثين والفقهاء هم المروّجون لعلوم الأئمّة (ع) وأنّ منزلة هؤلاء عظيمة لأنّهم متمسّكون بحبل الولاية للأئمّة (ع)؛ إذ على الرغم من اطّلاعهم على العلوم البشرية إلّا أنّهم لم يُخدَعوا بأقوال الفلاسفة وكلام العرفاء، بل إنّ الاختلاف الكبير والتضادّ الموجود بين مُعتقدات الفلاسفة والعرفاء وبين إيمانهم بمعارف الوحي زاد من عزيمتهم ودفعهم إلى بيان تلك الفروقات وسعوا في المقابل إلى حفظ العلوم والمعارف الإلهية والعمل على نشرها وترويجها. ويرى صاحب كتاب «أبواب الهدى» أنّ الله تعالى قدّم أروع شهادة على صِدق تلك المعارف الإلهية ورسالة نبيّه (ص) من خلال تعريفه بنفسه والتمهيد لرسالة رسوله (ص). ويستأنف المؤلّف حديثه في هذا الموضوع قائلًا:

«فعاين أهل الإيمان اختلاف حالات قلوبهم في درجات المعارف، وعاينوا أنّ هذه المعارف الواردة في قلوبهم ليست بفعل أنفسهم فإنّ وجدان ربّ العزّة في كمالاته ووجدان نور العلم وعيان حقائق الأشياء به ليس تحت قدرة البشر؛ بل لا بدّ من تطوّله تعالى شأنه، فوجدان ذلك وعيانه عين شهادة الحقّ على صدق رسوله (ص) وأنّه رسول الله تعالى، وعلى خلافة خلفاء الرسول (ص) وقربهم من حضرته تعالى شأنه، فإنّ وجدان العلم وكشف الحقائق به ووجدان ربّ العزّة عين اجتبائه تعالى إيّاهم لقربه، وعين تقرّبهم إليه تعالى وحصول هذا التشريف والتقرّب من طريق الرسول والأئمّة (صلوات الله عليهم أجمعين) شهادة منه تعالى على صدقهم وحقّانيّتهم وقربهم بحضرته، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي

﴿وَبَيْنَكُمْ﴾[1]، وهذه الشهادة منه تعالى على صدق دعوى الرسالة والخلافة لأهل الإيمان يكون بدرجات متفاوتة حسب وجدانهم المعارف الحقّة بنور الله جلَّ جلاله».

وهذه شهادة حقّة على صِدق الرسالة والخلافة وهي على درجات متفاوتة بالنسبة إلى أهل الإيمان حيث تعتمد درجاتها على مقدار قدرة إدراك أهل الإيمان للمعارف الحقّة بنور الله تعالى، وقد ورد في الدّعاء المأثور قوله: «أللّهمّ عَرّفني نَفسَكَ...».

وهكذا، فإنّ الميرزا مهدي الأصفهانيّ يرى أنه لمّا عرّف الله تعالى نفسه لعباده وأنّهم قد عرفوه بالفعل بفطرتهم، فإنّه عند بَعث الله رسولًا من رُسله إليهم وتذكيرهم بما عهدته وعرفته فطرتهم سيدعوهم إلى الله بعد أن يتعرّفوا إليه جيدًا ويصدّقوا رسالته ودعوته ويعترفوا بحقّانيّتها، وهذا ما عناه الله تعالى في الآية الشريفة التي تصدّق وتصادق على رسالة نبيّه (ص).

وفي إشارته إلى الموضوع نفسه، ذكر الميرزا مهدي الأصفهاني مثالًا في كتابه المسمّى «معارف القرآن» قائلًا:

«إنّ من الظاهر لكلّ عاقل أنّ السلطان العظيم إذا توجّه إلى عامّة رعيّته وترحّم عليهم برأفته فأرسل اليهم وزيره الأعظم ليدعوهم إلى الحضور بين يَدي حضرته ويبشّرهم برفع الحجاب بينه وبينهم ليكلّمهم فيهديهم ويعلّمهم ويزكّيهم وبإذنه لهم بالتشرّف في أوقات خاصّة كي يقرّبهم ويخلعهم بالخلع الملكيّة ويعطي سُؤلهم ويقضي حوائجهم ويبلّغهم آمالهم فيه كان الشاهد على صدق وزيره هذا في دعوته وبشارته هو السلطان وإنجاز ما وعده وزيره، كما إنّه هو الدليل على نفسه والهادي إلى شخصه وكلامه أيضًا برهان على صدق الوزير في

---

(1) سورة الأنعام: الآية 19.

دعوته وبشارته وتعليمه إيّاهم بعلومه وحكمه في تكلّمه معهم عين لطفه وإحسانه وتزكيته وتربيته ومن المحال أن يجد العبد السلطان ويشاهده ويعرف كيفيّة هدايته إلنفسه وكيفيّة شهادته على صدق وزيره وتحمّله علومه وحكمه وشمول ألطافه عليه إذا كان مُدبرًا عنه مُستغرقًا فيما يشغله ويلهيه بِمَن جَفا به للمناقضة الظاهرة بين شهود السلطان وشهود شهادته وهدايته ووصول ألطافه إليه... فالله العزيز المجيد إذا أرسل الرّسول إلى أهل العالم ليدعوهم إليه وإلى الحضور بين يديه ويبشّرهم برفع الحجاب عن قلوبهم ولقائه وشريف تكلّمه معهم وتعليمه جلّت عظمته إيّاهم وهدايته وتزكيته وتربيته لهم في كلامه ليقرّبهم إلى حضرته ويخلعهم بما يَليق بجلاله، ظاهر أنّه تعالى يكون الدليل على نفسه والمعرّف لهم في جلاله والشهيد على صدق رسوله في دعوته وبشارته ويكون علومه وحكمه وموعظته وهدايته في كلامه حجّة وبرهانًا لرسوله في عين كونها رحمة وإحسانًا منه إلى عباده»[1].

ثمّ يستطرد الميرزا الأصفهانيّ قائلًا:

«من الواضح أنّ الرّسول واسطة بين الحقّ العزيز وعبيده وهو الطريق الأعظمُ إلى وصولهم بحضرة ربّ الأرباب وهو السّبب لقربهم إليه تعالى، فإذا كان الحقّ هو الشاهد على رسالة رسوله لا يكون شهادته تعالى عليها وعلى خلافة خليفته في أرضه إلّا بعد إيصالهم إلى حضرته تعالى ورفع الحجاب عن قلوبهم فيجدونه تعالى قريبًا مجيبًا، كما إذا جاء الوزير من حضرة السلطان فقال أنا الوزير والواسطة إلى إيصالكم إلى حضرة السلطان ومَن هو برهاني على صدقي والوصول إليه إنّما يكون عند المشي معي فتجدونه لا يمنع عن حضوركم ويرفع الحجاب بينه وبينكم وينظر إليكم بعين الرحمة، فتجدونه أنّه شاهد

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، نسخة المرحوم البروجردي، ص2 ـ 3.

صدقي ولهذا يكون قوامُ وجدانِ هذه الشهادة بطاعة الرسول والسلوك معه حتّى يرتفع الحجاب بقدر الطاعة فهذه الشهادة يمتنع وجدانها إلّا بالطاعة؛ لأنَّ هذه الشهادة عين القرب وعين وجدان الحقّ وهو نتيجة الرسالة، فمع عدم استماع أوّل الدعوة والإعراض عنه يكون وجدان هذه الشهادة خلفًا ظاهرًا كما مرّ فإنّه نظير الوصول إلى السلطان من غير الطريق الّذي يأمره الوزير وأجازه السلطان فالواجب على كلّ كافر أو فاسق أن يطيع الرسول في الكلمة الأولى، فمتى وجد ربّه بالفطرة فهذا أوّل درجة القرب والشهادة ولو لم يكن الرسول صادقًا لطبع على قلب المُصغي، وحيث إنّ هذه الشهادة عين القرب وعين وجدان الربّ والحضور في حضرته وهو دائر مدار الطاعة فيكون لهذه الشهادة مراتب ودرجات، فبمقدار الطاعة يشتدّ الوجدان والقرب ويرتفع الحجاب عن القلب، ولهذا يشتدّ اليقين ويكون له الدرجات، فإنّ المؤمن كلّما ازداد في طاعة الرسول وخلفائه يشتدّ يقينه ووجدانه على قدر ما يرتفع ويسقط منه أيضًا من الحجب فإنّه كلمّا يرتفع حجاب يجد العبد ويشهد ربَّه أشدّ من وجدانه الأوّل، فوجدان العبدِ الربَّ المتعال عينُ شهادة الحقّ بحقّيّة رسوله وخلفائه وتقريبه لعبده لما كانت الشهادة عين القرب وعين وجدان الربّ وعين رفع الحجاب عن القلب، ولهذا يكون عين الإيمان وروحه والسكينة النازلة عليهم، فأكملُ المؤمنين إيمانًا أكملُهم معرفةً وأكملُهم معرفةً أكملُهم وجدانًا لشهادة الحقّ بحقّيّة الرسول وخلفائه، فعلى هذا يجب أن يتذكّر البشر أنّ توقّع وجدان هذه الشهادة مع الكفر والفسق وانتظاره غلط ظاهر ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾»[1].

(1) المصدر نفسه، ص4 ـ 5.

والنتيجة هي أنّ آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ يرى أنّه لمّا كان الله سبحانه معروفًا بالفطرة الإنسانية فإنّه، ومن خلال تذكير الرّسول (ص) لهم بتلك المعرفة، سيتبيّن لهم صِدق دعوته وعند قبولهم تلك الدعوة فإنّ الله تعالى سيزيد من معرفتهم ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[1]، وإذا ذُكّروا فوصلوا إلى لقاء الله سبحانه وتيقّنوا من صدق دعوة رسوله (ص) ثمّ ولّوا الأدبار وكفروا بالله سبحانه وكذّبوا رُسُله، فمن الطبيعيّ أن يسلبهم الله تعالى معرفته ويتركهم غافلين عن صدق دعوة رسوله (ص). وقال الميرزا مهدي الأصفهانيّ في كتابه نفسه «معارف القرآن»:

«فيجب في بدو الأمر طاعة الرسول بالاستماع لأساس الدعوة والتذكّر بما يذكّر به ممّن يعرفه بالفطرة، فإن وجد قلبه عارفًا بالفطرة يجب التصديق، فإذا صدق يجب عليه الإذعان وعقد القلب، وكلّما زاد في الطاعة يزداد في المعرفة ويشاهد نتيجة الرسالة والوساطة. ومن نظر إلى حال عامّة المسلمين يرى أنّهم بمقدار طاعتهم للرسول ولو في أدنى الدرجات لا يكونون محجوبين عنه تعالى في البليات والشدائد كاحتجاب الطبيعيّين والكفار والمشركين، فإنّ غير المسلمين بالنسبة إلى وجدان الحقّ كالأنعام في حال الغفلة؛ بل هم أضلّ سبيلًا، فيقولون بالدهر والطبيعة وعزير ابن الله والمسيح ابن الله والنار خالق السموات والأرض فهم المغضوب عليهم والضالّون. وإذا تأمّل في أصناف المسلمين يجد أنّ أطوعَهم في أوامره (ص) أعرفهم بربّه، وإذا تأمّل في حال المطيعين لخلفاء الرسول كما عرّفهم وجعلهم أحد الثقلين يجد أنّهم أعرف من غيرهم. وهكذا، فهذا يظهر بعد قياس وجدان الشيعة المطيعين للأئمّة صلوات الله

(1) سورة إبراهيم: الآية 7.

عليهم إلى حال العصاة الضالّين منهم وحال المسلمين من غير الشيعة إلى حال عامّة النصارى واليهود والمجوس وقياس حالهم إلى الطبيعيّين والدهريّين، وهذا ظاهر لكلّ عاقل فعدم احتجاب المسلمين في درجة بالنسبة إلى عامّة من سواهم برهان على رسالة رسولهم، كما إنّ علوّ درجة معرفة الشيعة بالنسبة إلى غيرهم برهان على رسالة رسولهم كما إنّ علوّ درجة معرفة الشيعة بالنسبة إلى غيرهم برهان على خلافة أئمّتهم صلوات الله عليهم»[1].

2 ـ التذكير بنور العقل وآثاره وإثارة العقول البشرية

قلنا آنفًا إنّ المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ وبالاستعانة بتعاليم الوحي كان يرى أنّ رسول الله (ص) إنّما يُعرَف بالله تعالى، ولمّا كان جميع العباد يعرفون الله سبحانه بالفطرة، فإنّ تذكير رسوله (ص) بذلك سينبّههم بما فُطِروا عليه من معرفة الله تعالى. ومضافًا إلى تذكير الله تعالى عبادَه بتلك المعرفة وتعريفهم بنفسه وذاته فإنّه سبحانه يشهد على صِدق دعوة رسوله (ص) ورسالته، وهذا في الواقع هو ما قصده أمير المؤمنين (ع) بقوله: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ» باعتبار أنّ الجزء الأهمّ في رسالة النبيّ (ص) هو تذكير عباد الله بربّهم، ربّ العالمين، ودعوتهم إلى الخضوع والخشوع في مقابل عظمته، فضلًا عن أنّ من واجب الرّسول دعوة الناس إلى مكارم الأخلاق، أي تعليمهم بعض المسائل والأمور التي يمكنهم تمييزها بالفطرة وتستطيع عقولهم إدراكها بسهولة.

هذا، وقد أشار القرآن الكريم إلى الرّسول الأعظم (ص) على

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، نسخة المرحوم البروجردي، ص5 ـ 6.

أنّه ﴿مُذَكِّرٌ﴾[1] وقد امتلأت كتب الحديث والروايات بالكثير من تعاليم الرسول الكريم (ص) وآل بيته الطاهرين (ع) وتذكيرهم بنور العقل وأحكامه. ويعتقد الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّ تلك التعليمات وذلك التذكير إنّما هي إرشاد وهداية إلى النور الذي يُمثّل المعصوم بالذات، وهو العقل؛ لأنّ ذات العقل هو النور والضياء، ثمّ عدّد بعض المسائل والأمور التي لا تتجلّى إلّا بنور العقل وفي الوقت نفسه لم يتوانَ الرسول الأكرم (ص) عن التذكير بها جميعًا[2]. وقد ناقش الميرزا الأصفهانيّ بعض تلك المسائل في رسالته الموسومة «إعجاز كلام الله المجيد»، مشيرًا إلى أنّ القرآن الكريم وسيرة النبيّ (ص) وبرنامجه التربويّ يصرّحان بشكل لا لَبْس فيه بأنّ واجب الرسول (ص) يحتّم عليه هداية الناس وإرشادهم إلى صراط الله ورسوله؛ لأنّ ذلك يعني هدايتهم إلى سبيل معرفة الله سبحانه ولقائه وهذا يتطلّب إثارة عقولهم وتنبيه أذهانهم لكي يتّبعوه من أجل الوصول إلى طريق الهداية والتقرّب إلى الله تعالى بعد أن ينصتوا إلى دعوته ويستجيبوا له. وعلى هذا الأساس نصّب خاتم الأنبياء والرّسل (ص) - باعتباره العقل الكلّ وسيّد الرّسل - أئمّة أهل البيت (ع) - باعتبارهم الأنوار الساطعة الصادرة عن ذلك العقل - بعده ليؤدّوا أدوارهم بتوضيح أحكام العقل وبيان منطقه للناس جميعًا. وهكذا، فإنّ الذين يتّبعون أحكام العقل سينعمون برؤية الله ووجدانه ويتمكّنوا من مشاهدة الحقائق والتعرّف عليها بنوره تعالى[3].

ولا ريب في أنّ إثارة عقول الناس وتحريضها وتوعيتها

(1) ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ (سورة الغاشية: الآية 2).

(2) مهدي الأصفهاني، **رسالة في وجه إعجاز القرآن المجيد**، نسخة المرحوم صدر زاده، ص6.

(3) المصدر نفسه، ص19 - 20.

وتذكيرهم بالأحكام العقلية يمثّل شاهدًا حيًا ودليلًا قاطعًا على صِدق مَن دعاهم إلى مثل تلك الأمور وذكّرهم بها، وفي ذلك يقول المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ:

«فإنّهم يجدون المعقولات وهم عن نور العقل غافلون وبه جاهلون وعنه مدبرون وإلى المعقولات مشغولون وبها عن لقائه محجوبون، وهذا الباب من أركان أبواب الهدى، فنقول: إنّ أساس تلك العلوم الإلهية على التذكّر بالعقل الذي هو نور للعقلاء وهم في عين الاستضاءة به جاهلون غافلون مدبرون... فحينئذ إذا ذكّروا بنور العقل يرتفع عنهم حجاب الغفلة عنه فيجدون بالنور الفرق بين الحقّ والباطل الذي كانوا فيه وهو الغفلة عنه والجهالة به، فيعرفون بنفس ذلك التذكّر ما هو الحقّ من وجوب معرفة العقل والتوجّه به والاستضاءة بنوره... ويعرّفهم بنور عقولهم الحقّ الآخر وهو حقّانية المذكّر بالعقل والهادي إلى نور العقل والمميّز بين الحقّ والباطل الظاهريْن بنور العقل... فأساس علوم القرآن ودعوة الرسول (ص) على التذكّر بهذا النور الذي هو الحجّة والمميّز بين الحقّ والباطل فيكون المرجع إلى إقامة الحجّة لكلّ عاقل بنفس عقله بواسطة التذكّر به... والحقّ الذي يذكّرهم بنفس عقلهم فتقوم الحجّة عليهم بعين عقلهم على أنّ المذكّر بذلك العقل والدّاعي إلى أحكامه حقّ صادق»[1].

وحول العقل وأحكامه، يقول المؤلّف الجليل لكتاب «أبواب الهدى» مستندًا إلى الآية الشريفة في أوّل سورة إبراهيم (ع) والرواية المنقولة عن رسول الله (ص):

«فحينئذ يرون بالنور جهالتهم وحُجبهم التي كانوا مُنغمرين فيها فيعرفون بذلك أنّ معرفة العقل بالعقل عين الحقّ الذي جاء به

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **أبواب الهدى**، ص120 ـ 122.

الرسول (ص) على خلاف العلوم البشرية، فهو تصديق منهم برسالته فيكون عقولهم حجّة الله التي بمعرفتها عرفوا رسولهم وعرفوا أنّه لا بدّ من المذكّر ليذكّرهم بالنور ويخرجهم من الظلمات ولولا المذكّر لَما خرجوا من هذه الظلمات إلى النور فيشهدوا بأنّه الصّادق على الله والناصح الأمين (ص). وفي الكافي مسندًا قال ابن السكيت لأبي الحسن [علي بن موسى الرّضا (ع)]: فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال (ع): «العَقلُ تَعرِفُ بِه الصّادقَ على اللهِ فَتُصدّقه [و]الكاذِبَ على اللهِ فتكذّبَه...». في الكافي مسندًا عن أبي عبد الله (ع) في رواية شريفة: «فإذا كانَ تأييدُ عَقلِه من النّورِ... عَرفَ مَن نَصَحه ومَن غَشّه»»[1].

وبعد ذلك يذكّر المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ بكون العقل هو باب معرفة نور العلم ويشير إلى بعض الإشكالات والأخطاء في العلوم البشرية خاصّة في الخلط بين المعقولات والمعلومات المظلمة بالذات وبين نور العلم والعقل، ثمّ عدّد جملة من الحقائق التي تُكشف بواسطة نور العلم العقل، فقال:

«فالعقل والعلم بذاتهما حجّتان على حجّتهما لكونهما كاشفيْن عن الباطل والمُعرّفين للحقّ، وأوّل الحقّ ـ كما ذكرنا ـ أنّ المذكّر بهما ورافع الغفلة عنهما والمذكّر للباطل الظاهر بهما صادق على الله تعالى وهو النّاصح الأمين والرّسول الكريم ورسالته حقّ من هذه الجهة لا ريب فيه، وهذه معرفة الرّسول بالرسالة كما ورد في الرواية»[2].

وفي موضع آخر يقول:

«فشهد الله عزّ وجلّ بحقّانية هذه المعارف والعلوم، وشهد على صدق مقالات النبيّ (ص) والأئمّة صلوات الله عليهم، وعلى حقّانية القرآن بأن عرّفهم نفسه وجميع ما جاء به نبيّه (ص)...، فإنّ وجدان

---

(1) المصدر نفسه، ص123 ـ 124.

(2) المصدر نفسه، ص128.

نور العلم وعيان حقائق الأشياء به ليس تحت قدرة البشر؛ بل لا بدّ من تطوّله تعالى شأنه، فوجدان ذلك وعيانه عين شهادة الحقّ على صدق رسوله (ص) وأنّه رسول الله، وعلى خلافة خلفاء الرسول وقربهم من حضرته تعالى شأنه، فإنّ وجدان العلم وكشف الحقائق به... عين اجتبائه تعالى إيّاهم لقربه وعين تقرّبهم إليه تعالى، وحصول هذا التشريف والتقرّب من طريق الرسول (ص) والأئمّة (ع) شهادة منه تعالى على صدقهم وحقّانيهم وقربهم بحضرته».

وأمّا النقطة المهمّة التي تضمّنها كلام الميرزا الأصفهاني هنا فتكمن في كون الرّسول (ص) هو الطريق الوحيدة والسبيل القويمة لتذكير الناس بما عرفوه بفطرتهم وأحكام عقولهم، أي على الرّغم من أنّ معرفة الله سبحانه وتمييز الحُسن والقُبح العقليّيْن هي من أفعال الله والفطرة الإنسانية، إلّا أنّ الإنسان نفسه غافل عن تلك المعارف في هذه الدنيا، ووفقًا للسنّة الإلهية فإنّ تذكيرهم بذلك وتجلي المعرفة الفطرية لديهم مرهون بتذكير الأنبياء والرّسل والحجج الإلهيّة، ويعتبر آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّ كون ذلك هو الطريق الأوحد يُمثّل حجّة أخرى على حقّانية دعوى الأنبياء وصِدق مدّعى الحجج الإلهية (ع).

وفي باب آخر من أبواب كتابه «أبواب الهدى»، يقول الميرزا مهدي الأصفهانيّ:

«فنقول: بعدما عرفت شهادة العقل والعلم والوجود والحقائق المظلمة بذلك فقام القرآن والرّسول الأكرم (ص) بالدّعوة إليه تعالى، فبشّر بلقائه ووصاله والحجّة العظمى والشاهد الأكبر على ما يدعو إليه القرآن المجيد الرسول الأكرم (ص) هو جلّت عظمته»[1].

(1) المصدر نفسه، ص150.

3 ـ معرفة النبيّ بالفطرة

تقول بعض الروايات إنّ الله سبحانه وتعالى وبعد تعريفه ذاته المقدّسة لعباده في العوالم السابقة وأخذه ميثاقهم، عرّفهم كذلك أنبياءه وأوصياءه وأقررهم على طاعتهم، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ معرفة الأنبياء وحجج الله تعالى هي معرفة فطرية أيضًا. على سبيل المثال، سنشير في ما يأتي إلى بعض الروايات من هذا القبيل:

قال أمير المؤمنين عليّ (ع) في تفسيره لآية الذرّ[1]:

«... فَأَقَرُّوا لَهُ بِالطَّاعَةِ وَالرُّبُوبِيَّةِ وَمَيَّزَ الرُّسُلَ وَالْأَنْبِيَاءَ وَالْأَوْصِيَاءَ وَأَمَرَ الْخَلْقَ بِطَاعَتِهِمْ فَأَقَرُّوا بِذَلِكَ فِي الْمِيثَاقِ...»[2].

وفي تفسيره الآية الشريفة ﴿هَٰذَا نَذِيرٌ مِّنَ ٱلنُّذُرِ ٱلْأُولَىٰٓ﴾[3] قال الإمام الصّادق (ع):

«إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمَّا ذَرَأَ الْخَلْقَ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ فَأَقَامَهُمْ صُفُوفًا قُدَّامَهُ وبَعَثَ اللهُ مُحَمَّدًا (ص) فَآمَنَ بِهِ قَوْمٌ وَأَنْكَرَهُ قَوْمٌ فَقَالَ اللهِ: ﴿هَٰذَا نَذِيرٌ مِّنَ ٱلنُّذُرِ ٱلْأُولَىٰٓ﴾» يَعْنِي بِهِ مُحَمَّدًا (ص) حَيْثُ دَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ»[4].

واستنادًا إلى ذلك صرّح صاحب «تقريرات مناقب النبيّ» بأنّ معرفة الأنبياء (ع) هي كمعرفة الله سبحانه تمامًا، بمعنى أنّها لا تكون

---

(1) سورة الأعراف: الآية 172.

(2) محمد با حسين (الشريف الرضي)، **خصائص الأئمّة**، ص88؛ عبد علي بن جمعة الحويزي، **تفسير نور الثقلَيْن**، ج2، ص99.

(3) سورة النّجم: الآية 56.

(4) علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمّي**، ج2، ص340.

إلّا بتعريف الله تعالى وأنّ ذلك التعريف وتلك المعرفة حصلت في عالم الميثاق من قَبل:

«وفي هذا العالم أخذ العهد والميثاق بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وآله وولاية عليّ صلوات الله وسلامه عليه بعد ما عرّف الله نفسه ونبيّه ووليّه لهم»[1].

وفي موضع آخر من «التقريرات» يقول المؤلّف:

«لمّا خلق اللَّه محمّدًا (ص) من جلال عظمته وخلق سائر الأرواح منه، عرّف محمّدًا صلوات اللَّه عليه وآله عليهم بعد ما عرّف نفسه المقدّسة المتعالية لهم، فبعث محمّدًا إلى هذه الأرواح بالنبوّة وأخذ من الأرواح الحيّة القادرة المختارة مواثيق وعهودًا بربوبيّة نفسه ونبوّة محمّد وولاية أوصيائه، فأقرّ من أقرّ منهم اختيارًا، وأنكر من أنكر منهم اختيارًا»[2].

ووفقًا لهذه العبارات فإنّ معرفة أنبياء الله تعالى وأوصيائه تعني معرفة الله سبحانه وهي معرفة فطرية كذلك. لكن لا بدّ من الانتباه هنا إلى أنّ المعرفة الفطرية في هذه الدنيا من وجهة نظر المرحوم آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ هي أمر غفل عنه الناس وأنّ الله تعالى لا يذكّر عباده بذاته من دون تعريفهم وتذكيرهم بأنبيائه، ولذلك يقول صاحب «التقريرات»:

«فإنّ تعريف النبيّ (ص) والوصيّ (ع) أيضًا بيد الله تعالى فمن هداه الله إلى الإيمان بالنبيّ والوصيّ يأخذه ويسأل عنه ويثيبه أو يعاقبه، وأمّا من لم يعرّفه الله نبيه ولا وصيه فلم يرو في خبر أنّه

---

(1) مهدي الأصفهاني، تقريرات مناقب النبيّ (ص)، ص148.

(2) المصدر نفسه، ص162.

تعالى يعاقبه أو يسأل عنه وذلك لتسليطه الغفلة عليه وإخراجه تعالى إياه عن موضوع التكاليف بالأصول أو الفروع... ومن الممكن أن يتفضّل الله عليهم في البرزخ فيعرّفهم نفسه ونبيه ووليه في تلك النشأة ثمّ يعطيهم الدرجات والمثوبات وليس في ذلك قبح أبدًا بل من الممكن أن لا يعرّفهم نفسه في نشأة من النشآت ومع ذلك لا يعاقبهم»[1].

4 ـ المعجزة

«**المُعْجِزة**» من «عَجِزَ عن الشيء يعجز عَجْزًا، فهو عاجزٌ، أي ضَعيف»[2]، ولا نرى أيّ أثر لاستخدام هذه الكلمة في الثقافة القرآنية أو روايات أهل البيت (ع) إلّا في القليل من الحالات، ولكن استُخدِمَت كلمَتَا «آية» و«بَيِّنة» بدلًا منها في العديد من المواضع، وحتى في هذه الحالات النادرة كذلك فإنّه يتّضح، وبالنظر إلى القرائن، أنّ المقصود بـ: «الآية» أو «البيّنة» هو «المُعجزة» وليس «التَّعْجيز»؛ وعليه يمكننا القول بشكل عامّ: إنّ ما أراده الله تعالى ليس تعجيز عباده أو كَبْتهم أو إسكاتهم؛ بل بيان الآيات لهم وإقامة الدليل على دعوة الأنبياء والرّسل. وإن كان قد اتّضح لنا في ما قلناه حتى الآن أنّه لا ضرورة إطلاقًا لمثل ذلك فإنّ الله سبحانه وتعالى شاء أن يُرسل رُسله ويبعث أنبياءه إلى الناس بالأدلّة الدامغة والآيات الواضحة ليسدّ بذلك كلّ باب لهم للأعذار ويغلق كلّ سبيل أمامهم للذرائع، ويُتمّ عليهم حُجّته ويثبّت إيمان المؤمنين ويعزّز عبودية العباد له وحده.

---

(1) المصدر نفسه، ص29.

(2) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص323، مادّة (عجز)؛ أحمد بن محمد الفيومي، **المصباح المنير**، ص394.

يقول المرحوم آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ:

«لا شكّ في أنّ لكلّ نبيّ معجزة ـ يعني ما يعجز عن مثله البشر ـ، ومعجزات خاتم النبيّين (ص) على قسمين: قسمٌ منها خصوصيّ أتى لجميع معجزات الأنبياء السّابقين (ع) لأشخاص أدركوه في زمانه وشاهدوه من أحياء الميّت والإخبار بالغيوب... ولمّا كان دينه باقيًا إلى آخر الدنيا فله معجزة باقية؛ وهو القسم الثاني وهو القرآن... وإعجاز القرآن باقٍ مع بقاء الدنيا»[1].

وهنا ينبغي علينا أن نعلم أنّ ما من شأنه أن يتمّ الحجّة على العباد ليس هو المُعجزة بما تتضمّنه من الخوارق؛ بل العقِل الذي عرف الله تعالى بفطرته، فذلك هو ما يوصله إلى نسبة هذا الفعل الخارق إلى ربّه تعالى. وبالمقابل هذا العقل نفسه ـ بالاستناد إلى ما يعرفه عن الله سبحانه أيضًا ـ ينسب العجز والضعف إلى المخلوق عن الإتيان بمثل ذلك. يقول الميرزا الأصفهانيّ في كتابه «أبواب الهدى»:

«ومن غرائب العلوم الإلهية في باب النبوّة والرسالة والإمامة ما أنزل الله تعالى في كتابه من امتحان الناس بفعل السّامريّ، فيظهر أنّ مجرّد خرق العادة لا يكون حجّة من الله تعالى على صِدق المُدّعي إلّا إذا حكم العقل ببرهانيّة ذلك، وأمّا إذا حكم العقل بأنّ الدّعوة باطلة أو أنّ صاحب الدعوة لا يليق بالرسالة والخلافة، لا يكون خرق العادة إلّا امتحانًا واختبارًا... لأنّها تُوجب إنكار أبده البديهيّات وإنكار الحُسن والقُبح... وتكذيب جميع الأنبياء في دعوتهم»[2].

فمن وجهة نظر الميرزا مهدي الأصفهانيّ، وجهُ إعجاز المُعجزة يكمن في وضوح نسبتها مع ما عُرِف بالفطرة وتطابق مضمونها مع

---

(1) مهدي الأصفهانيّ، **أنوار الهداية**، ص1.

(2) مهدي الاصفهاني، **أبواب الهد**، ص419 ـ 420.

الأمور التي عرفها البشر بفطرتهم واعتادوا عليها[1].

وهكذا، فإنّ الميرزا مهدي الأصفهاني يرى أنّ معجزة الأنبياء (ع) الخالدة هي الأساس في تذكير الناس بأمور قد عرفوها بالفطرة، وفي ذلك يقول في رسالته المسمّاة «إعجاز كلام الله المجيد» مستندًا إلى كلام أمير المؤمنين (ع) في أُولى خُطبه في «نهج البلاغة»:

«وما أكثر من الآيات الصريحة في التذكّر بمَن يعرفونه في البأساء والضرّاء، وملأ العالم قول الرسول صلّى الله عليه وآله: «كلّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلى الفِطْرَة» ودعوة القرآن والرسول (ص) إلى من هو المسمّى بـ(الله)»[2].

وقال أيضًا:

«فإنّ طور التذكّر بمَن يعرفه البشر بالفطرة ظاهر بالآيات»[3].

وحول كون القرآن الكريم مُعجزة من حيث تذكيره بنور العقل وأحكامه وكذلك إثارة العقول بواسطة علومه ومعارفه، يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«أنزل الله تعالى هذا القرآن المجيد وجعله تذكرة إلى نور عقول جميع أهل العالم... وذكّرهم بآياته الظاهرة بنور عقولهم... وذكّرهم بالمنكرات العقليّة ومعروفاتها، وحسن أفعالهم وقبحها الظاهران بنور العقول، وذكّرهم بما هو ظاهر بنور عقولهم من وجوب الشكر والتسليم والانقياد والتواضع والخضوع لصانعهم وربّهم، وذكّرهم بما

---

(1) المصدر نفسه، الباب الرابع والعشرون.

(2) مهدي الاصفهاني، **رسالة في وجه إعجاز القرآن المجيد**، نسخة المرحوم صدر زاده، ص15.

(3) المصدر نفسه.

هو ظاهر بهذا النور من قبح التكبّر والاستكبار والجحود والعناد والإعراض والاستخفاف والإهانة بربّهم وذكّرهم باستحقاق العقوبة الظاهرة بنور عقولهم»[1].

ويرى أيضًا أنّه لا بدّ من وجود تطابق وانسجام تامّيْن بين إعجاز القرآن الكريم من جهة وبين رسالة خاتم الأنبياء والمرسلين (ص) وفي ذلك يقول:

«مقام سيادة الخاتميّة أن يكون التحدّي في علومه وحكمه ومعارفه التي كانت مخالفة لمعارف جميع العالم... فوجب أن يكون التحدّي بإتيان دين فطريّ واضح لكلّ أحد، ومُبطل لجميع الأديان، مُطابق لإدراك جميع الأشخاص حتّى الأطفال المميّزين الذين بلغوا إلى أوّل شأن الإدراك من غير احتياج إلى إقامة البراهين الفلسفيّة أو المكاشفات الصوفيّة حتّى يبلغوا إلى وجدان الربّ بآياته وعلاماته، وإلى وجدان الربّ بالربّ، وهذا الذي يبهر العقول ويعجز البشر عن مثله»[2].

وكما بيّنا آنفًا، فإنّ الوجدان والوصول إلى الله سبحانه والمعرفة الفطرية للبشر بتعاليم رسول الله (ص) ذلك كلّه يُعدّ من وجهة نظر المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ من أفضل الشواهد وأتمّ الأدلّة على صدق دعوة من يدعو الناس ويذكّرهم بتلك الأمور، وليست معارف القرآن الكريم ـ التي تُعتبر مُعجزة خاتم النبيّين (ص) الخالدة ـ سوى التذكير بالمسائل الفطرية المذكورة.

استنتاج

بالنظر إلى المسائل التي أشرنا إليها يعتقد الميرزا مهدي

---

(1) المصدر نفسه، ص6.

(2) مهدي الاصفهاني، **أنوار الهداية**، ص3 ـ 4.

الأصفهاني أنّ سبيل معرفة النبيّ تقتصر على معرفة الله فقط، فقد عرّف الله تعالى نبيّه (ص) إلى عباده في العوالم السابقة وفُطروا على معرفة الله تعالى كما فُطروا على معرفة أنبيائه ورُسله، وعلى الرغم من هذا كلّه، وبعد أن عرّف تعالى ذاته المقدّسة لعباده جميعًا ومنحهم العقل القادر بحدّ ذاته على التمييز بين الحُسن والقُبح، فإنّ تذكير الرسول (ص) الناسَ بهذه الأمور يُمثّل عين شهادة الله سبحانه على صِدق دعوة نبيّه (ص) وعين تعريفه لهم. وكذلك هي مُعجزة النبيّ (ص) فهي ليست سوى تذكير العباد بالمسائل المذكورة، وثمة تناسب وانسجام كامليْن بين رسالة خاتم الأنبياء (ص)، وما الإتيان بمثل تلك المعاجز من قِبل النبيّ إلّا شاهد آخر على هذه الحقيقة.

إعجاز القرآن
في فكر الميرزا الأصفهاني

أصغر غلامي

1 ـ معنى الإعجاز والتحدّي[1]

«الإعجاز» يعني الإضعاف، والعاجز هو الضّعيف، وقال الفيومي: عَجَّزَ تَعْجيزًا: جَعَله عاجِزًا. والتحدّي معناه باراه ونَازَعه الغَلَبَةَ؛ وقال الفراهيدي: فلانٌ يَتَحَدَّى فلانًا، أي: يُباريه وينازعُهُ الغَلَبَةَ[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الله تعالى في القرآن الكريم والمعصومين (ع) في كلامهم استخدموا في الغالب كلمة «آية» و«بيِّنة»

---

(1) نقل كاتب هذه المقالة نصّ كلام علماء الشيعة الكبار خاصّة عبارات آية الله مهدي الأصفهانيّ في رسالته غير المطبوعة المسمّاة: «إعجاز كلام الله المجيد»، وقد اكتفينا هنا بإيجاز ذلك مراعاة للاختصار.

(2) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، مادة (حدو).

بدلًا من كلمة «معجزة»؛ حيث يبدو أنّ كلمة «مُعجزة» هي مُصطلح اعتاد على استخدامه المتكلّمون، لكنّ بعض الروايات لم تَخلُ أيضًا منه[1]؛ ولذا يرى كثيرون أنّ ذلك يُمثّل نوعًا من الانتقال إلى معنى[2] آخر لكلمة «معجزة»، وقال آخرون: لا يُستبعد أن يكون الإمام (ع) أراد بذلك بيان الفرق بين استخدام كلمة «مُعجزة» كمعنى اصطلاحي ومعناها كآية[3]؛ وورد في الروايات نفسها استخدام كلمة «مُعجزة» مع كلمة «آية» أو «علامة».

إذن، فالشيء الذي وهبه الله سبحانه وتعالى إلى أنبيائه كشاهد على صدق دعوتهم هو الآية والبيّنة والعلامة ولم يكن الهدف من ذلك هو تعجيز عباده أو اضطهادهم مطلقًا. من ناحية أخرى، من الواضح أنّ عباد الله سبحانه ممّن شهدوا دعوة أنبيائه ينقسمون إلى فئتيْن: فئة طلبت من الأنبياء الإتيان بالبيّنة ليدركوا صحّة ارتباط هؤلاء الدّعاة بالله تعالى، فلمّا عرفوا ذلك آمنوا وأذعنوا لهم؛ وفئة أخرى فضّلت العناد والمكابرة على الرغم من وضوح الحقيقة لهم، وراحوا يتّهمون رُسل الله بالسّحر تارة والكهانة تارة أخرى فتحدّاهم الله سبحانه ودعاهم إلى الإتيان بمثل ما أتى به أنبياؤه. وقد واجه خاتم الأنبياء (ص) التصرّف نفسه الذي واجهه إخوته من الأنبياء من قَبله من المعاندين والكفّار فقالوا عن القرآن الكريم ـ وهو البيّنة الخالدة ـ إنّه أساطير الأوّلين، وهنا تحدّاهم الله تعالى في كثيرٍ من

(1) انظر: محمّد بن علي الصّدوق، **علل الشرائع**، ج1، ص 122؛ محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ج17، ص214.

(2) يباباني اسكويي، **معرفت نبيّ**، مؤسسة نبأ، طهران، 1999م، ص114.

(3) حسن بن علي بن داود الحلي، **سه ارجوزه در كلام، امامت وفقه**، تحقيق: حسين دركاهي وحسن طارمي، منظمة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1988م، ص14.

آيات القرآن الكريم[1]، مُعلنًا صراحةً أنّ الإنسان عاجز تمامًا عن الإتيان بمثل هذا القرآن.

2 ـ وجوه إعجاز القرآن في كلام علماء الدّين

اتّضح لنا إذن أنّ الله الحكيم أراد أن يتحدّى المعاندين والمنكرين بكلامه وهو القرآن الكريم، إلّا أنّ وجه إعجاز القرآن وتحدّيه ظلّ مدار بحث بين المتكلمين على الدّوام حيث قُدّمت الكثير من الآراء والنظريات بهذا الشأن.

يقول الشيخ الطوسي في كتابه الموسوم: «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرّشاد»:

«وإذا ثبت بهذه الجملة أنّ القرآن معجز لم يضرنا أن لا نعلم من أي جهة كان معجزًا؛ لأنا إذا علمناه معجزًا خارقًا للعادة علمنا ثبوته، ولو شككنا في جهة إعجازه لم يضرّنا ذلك، غير أنّا نومي إلى جملة من الكلام فيه: كان المرتضى علي بن الحسين الموسوي (رحمة الله عليه) يختار أن جهة إعجازه الصرفة، وهي أنّ الله تعالى سلبَ العرب العلوم التي كانت تتأتى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، ولو لم يسلبهم ذلك لكان يتأتى منهم... وقال قوم: جهة الإعجاز الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة من غير اعتبار النظم، ومنهم من اعتبر النظم والأسلوب مع الفصاحة، وهو الأقوى... وقال قوم: هو مُعجز لاختصاصه بأسلوب مخصوص ليس في شيء من كلام العرب. وقال قوم: تأليف القرآن ونظمه مستحيل من العباد كاستحالة الجواهر والألوان. وقال قوم: كان مُعجزًا لِما فيه من

---

(1) سورة البقرة: الآية 22؛ سورة هود: الآية 13؛ سورة يونس: الآيتان 38 ـ 39؛ سورة الإسراء: الآية 88.

العلم بالغائبات، وقال آخرون: كان مُعجزًا لارتفاع الخلاف والتناقض فيه مع جريان العادة بأنه لا يخلو كلام طويل من ذلك؛ وأقوى الأقوال عندي قول مَن قال إنّما كان مُعجزًا خارقًا للعادة لاختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها ودون النظم بانفراده ودون الصرفة»[1].

وأمّا القطب الرّاوندي فقال:

«واختلف المتكلمون في جهة إعجاز القرآن على سبعة أوجه، وقد ذهب قوم إلى أنّه مُعجز من حيث كان قديمًا... **والثاني**: ما ذهبَ إليه الشيخ المفيد، أنّهم لم يعارضوا من حيث اختصّ برتبة في الفصاحة خارقة للعادة؛ **والثالث**: ما قال قوم، وهو: أنّ إعجازه من حيث كانت معانيه صحيحة مستمرة على النظر موافقة للعقل؛ **والرابع**: أنّ جماعة جعلوه مُعجزًا من حيث زالَ عنه الاختلال والتناقض على وجه لم تَجر العادة مثله؛ **والخامس**: ما ذهب إليه أقوام وهو: أنّ وجه إعجازه أنّه يتضمّن الإخبار عن الغيوب؛ **والسادس**: ما قاله آخرون، وهو: أنّ القرآن إنّما كان مُعجزًا لاختصاصه بنظم مخصوص، مخالف للمعهود؛ **والسابع**: ما ذكره أكثر المعتزلة، وهو: أنّ تأليف القرآن ونظمه مُعجزان... ولو قُلنا إنّ هذه الوجوه السبعة كلها هي وجه إعجاز القرآن على وجه دون وجه لكان حسنًا»[2].

---

(1) محمّد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرّشاد**، تحقيق: حسن سعيد، مكتبة جامع چهلستون، قم، 1400هـ، ص172 ـ 173.

(2) قطب الدين الرّاوندي، **الخرائج والجرائح**، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي (ع)، قم، ج3، ص981 ـ 982. وتجدر الإشارة إلى أنّ المرحوم الراوندي لم يقبل بالوجه الأوّل وكتب ردّه على ذلك، ولهذا يبدو أنّ قوله: «إنّ هذه الوجوه السبعة كلها هو وجه إعجاز القرآن» مجرّد سهو منه.

وقال أمين الإسلام الطبرسيّ:

«والكلام في وجه إعجازه، وهل هو ما فيه من الفصاحة المفرطة أو ما له من النظم المخصوص والأسلوب البديع والصرفة... فموضع ذلك أجمع كتب الأصول قد دوّنه مشارع المتكلمين في كتبهم، لا سيّما السيد الأجل المرتضى (قده) في كتابه الموضح عن وجه إعجاز القرآن»[1].

فيما قال الخواجة نصير الدين الطوسيّ في ذلك:

«وإعجاز القرآن قيل لفصاحته، وقيل لأسلوبه وفصاحته، وقيل للصّرفة، والكلّ محتمل»[2].

وفي ما يخصّ إعجاز القرآن الكريم أيضًا، كتب العلامة المجلسي:

«وأمّا وجه إعجازه فالجمهور من العامّة والخاصة ومنهم الشيخ المفيد (قده) على أنّ إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العُليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، وعلماء الفرق بمهارتهم في فنّ البيان، وإحاطتهم بأساليب الكلام، هذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الإلهيّة، وأحوال المبدإ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمة العلميّة والعمليّة، والمصالح الدينيّة والدنيويّة، على ما يظهر للمتدبّرين ويتجلّى للمتفكّرين. وقيل:

---

(1) فضل بن حسن الطّبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، مؤسسة الأعلميّ، بيروت، 1415هـ، ج1، ص42.

(2) محمّد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرّشاد**، مصدر سابق، ص172.

وجه إعجازه اشتماله على النظم الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله... وعليه بعض المعتزلة. وقال الباقلاني: وجه الإعجاز مجموع الأمرين: البلاغة والنظم الغريب، وقيل: هو اشتماله على الإخبار بالغيب، وقيل: عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد. وذهب السيد المرتضى منّا وجماعة من العامة منهم النظام إلى الصرفة...»[1].

لكنّ السيد الخوئيّ وخلال بحثه وحديثه حول فصاحة القرآن الكريم وبلاغته، أكّد على جانب الهداية فيه قائلًا:

«هذه هي الخاصة الثانية التي تفضل القرآن على سائر المعجزات؛ وإذ قد عرفت أنّ القرآن معجزة إلهية، في بلاغته وأسلوبه فاعلم أنّ إعجازه لا ينحصر في ذلك؛ بل هو معجزة ربانية وبرهان صدق على نبوة من أُنزل إليه من جهات شتى، فيحسن بنا أن نتعرّض إلى جملة منها على نحو الاختصار...»[2].

وبعد ذلك يشير سماحته إلى النقاط الآتية كجزء من أوجه إعجاز القرآن الكريم شارحًا كلّ نقطة منها بالتفصيل:

1 ـ القرآن وأسرار الخليقة؛

2 ـ القرآن والإخبار بالغيب؛

3 ـ القرآن والاتقان في المعاني؛

4 ـ القرآن في نظامه وتشريعه؛

5 ـ القرآن والاستقامة في البيان؛

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج17، ص224.

(2) أبو القاسم الخوئي، **بيان در علوم ومسائل كلى قرآن**، ترجمة: محمّد صادق نجمي وهاشم هريسي، طبعة مهر استوار، قم، 1975م، ص47 ـ 48.

6 ـ القرآن والمعارف[1].

وفي الموسوعة الشيعية المسمّاة بـ: «دائرة المعارف تشيّع» وتحت عنوان «إعجاز القرآن» نطالع السطور الآتية:

«وفي باب إعجاز القرآن الكريم فللمتكلّمين العديد من النظريّات وغالبًا ما يميل المتكلمون الإمامية إلى النظرية القائلة إنّ السبب في إعجاز القرآن هو فصاحته وبلاغته، إلّا أنّهم لا يردّون الكثير من النظريات الأخرى التي بيّنت أسبابًا غير هذه كوجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم... وفي ما يلي قائمة بالنظريّات والآراء في باب سبب إعجاز القرآن الكريم:

أ ـ نظريّة الصّرف (الصّرفة)؛

ب ـ نظرية الفصاحة والبلاغة (أسلوب الإعجاز)؛

ج ـ نظريّة الأسلوب الخاصّ؛

د ـ نظرية الإخبار بالغيب؛

هـ ـ نظرية الاستقامة والدقّة في البيان؛

و ـ نظرية وجود المعارف العجيبة في القرآن؛

ز ـ نظرية الإتقان في معاني القرآن؛

ح ـ نظرية النظام والتشريع؛

ط ـ نظرية أسرار الخليقة»[2].

ويستمرّ صاحب البحث المذكور في كلامه بعد تقديمه شرحًا موجزًا لكلّ وجه من وجوه الإعجاز تلك، حيث يقول:

---

(1) المصدر نفسه، ص62 ـ 110.

(2) كاظم الموسوي البجنوردي (إشراف)، **دائرة المعارف الشيعية**، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ط5، 2004م، ج2، ص267.

«وإلى جانب النظريّات المذكورة فقد رجّح بعض المتكلمين أن يكون وجه الإعجاز لهذا الكتاب السماويّ في جزالته ونظم أجزائه ومكوّناته، والمقصود بالجزالة هو دلالة أقلّ عدد ممكن من الكلمات على أكبر عدد من المعاني والغايات[1]، وأمّا النظم في أجزائه فيُراد به كيفية تشكيل عبارات القرآن مع بعضها البعض حيث يدلّ ذلك على اختيار الكلمات وانتقاء العبارات»[2].

وهكذا تبيّن لنا وجود العديد من النظريات التي قدّمها العلماء والمتكلمون المسلمون حول أوجه إعجاز القرآن الكريم. وبغضّ النظر عن النظرية القائلة بقِدَم القرآن ونظرية الصّرفة اللتين تُصنّفان ضمن الآراء الشاذّة، فإنّ التقسيم الكليّ والشامل للأقوال المذكورة بشأن أوجه إعجاز القرآن الكريم يتضمّن نوعيْن من الآراء (أو النظريّات):

1 ـ الفصاحة والبلاغة (أي الجانب الأدبيّ)؛

2 ـ المضمون (أي العلوم والمعارف).

وقد ركّز بعض العلماء على الجانب الخاص بفصاحة القرآن الكريم وبلاغته فقط، في حين اعتبر بعضٌ آخر أنّ علومه ومعارفه هي النواة الأصلية لإعجازه وتحدّي الله سبحانه للمعاندين له؛ لكنّ أغلب العلماء الشيعة يرون أنّ الأصل في إعجاز القرآن يعود إلى كلا العنصريْن المذكوريْن معًا.

وأمّا الميرزا الأصفهانيّ، فيعتقد أنّ أهمّ وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم هي العلوم والمعارف الإلهيّة الحديثة وكونه بحقّ كلام الله

---

(1) قال ابن منظور في «**لسان العرب**»: «اللفظ الجَزْل: خلاف الرَّكِيك؛ ورَجُل جَزْل: ثَقِفٌ عاقِلٌ أَصِيل الرَّأْي» .[المترجم]

(2) كاظم الموسوي البجنوردي (إشراف)، **دائرة المعارف الشيعية**، مصدر سابق، ص269.

المجيد في مُقابل العلوم والمعارف البشرية الفاسدة والبالية. وفي كتابه المستقلّ الموسوم بـ: «إعجاز كلام الله المجيد»، ومن خلال نقله عددًا من الشواهد والأدلّة، حاول الميرزا إثبات ما قاله بشأن إعجاز القرآن، مشيرًا إلى المؤامرة التي حاكها الحكّام الظالمون لإخفاء العلوم والمعارف الإلهية الموجودة في القرآن الكريم والادّعاء باقتصار تحدّيه على الناحية البلاغية وجانب الفصاحة وحسب، مؤكّدًا أنّ السبيل الوحيد للتخلّص من شرّ تلك المؤامرة الدنيئة هو الرّجوع إلى حَملة علوم القرآن، وهم أئمّة أهل البيت (ع) من جهة، والتدبّر في آيات القرآن الكريم من جهة أخرى. ثمّ تطرّق الميرزا الأصفهانيّ بعد ذلك إلى ضرورة تعلّم اللغة العربية من دون الإطناب في التفاصيل المعقّدة لها.

هذا، وسنحاول في هذه المقالة أن نستند إلى هذا المصدر القيّم الذي خلّفه لنا المرحوم الأصفهانيّ (أعلى الله مقامه) لتقديم صورة شاملة وجامعة لآرائه ونظريّاته بشأن إعجاز القرآن الكريم؛ ولذلك، فإنّ كلّ ما أوردناه في مقالتنا هذه مُقتَبَس من رسالة سماحته المسمّاة: «إعجاز كلام الله المجيد»، إلّا بعض المقتطفات التي ذكرنا المصدر الذي أُخِذت منه. وتجدر الإشارة إلى أنّ الرسالة المذكورة لم تُطبَع حتى الآن لكن يوجد نسخ خطيّة عدّة كتبها بعض تلامذة المرحوم الأصفهانيّ؛ وقد اعتمدنا منها في هذه المقالة: نسخة المرحوم الشيخ محمّد رضا الدّامغاني، ونسخة المرحوم الشيخ علي أكبر صدر زاده، وأخيرًا نسخة المرحوم الشيخ محمّد باقر ملكي ميانجي.

3 ـ وجه إعجاز القرآن بحسب الميرزا الأصفهانيّ

يرى المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّه ينبغي البحث عن وجه إعجاز القرآن الكريم في القرآن نفسه ولدى حَمَلة علومه. وفي جوابه عن سؤالٍ طُرِحَ عليه حول وجه الإعجاز في القرآن، قال:

«إذن، فالجواب على السؤال المذكور لا يخصّ هذا العبد العاجز؛ بل لقد صرّح به هذا الكتاب المقدّس نفسه والعالِمين بعلومه منذ نزول القرآن الكريم وإلى يومنا هذا وما بعده من الأيام، وليس لهذا العبد العاجز إلّا التذكير بذلك الجواب، وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكّلتُ وإليه أُنيب. إنّ القرآن وإن بلغ من الفصاحة والبلاغة أعلى الدّرجات ولم يَعد حول ذلك شيء من الشبهات، لكن لا توجد أيّ إشارات في آياته الشريفة وكلام حَملة العلم وأئمّة الدّين (صلوات الله عليهم) إلى موضوع الفصاحة والبلاغة[1]، فلا توجد آية واحدة من

---

(1) نقلَ المرحوم الشيخ الكُلينيّ الحديث التالي في كتابه الشريف المسمّى **«الكافي»**، في صفحة 24 من الجزء الأوّل: «قَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع): لِمَاذَا بَعَثَ اللَّهُ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ (ع) بِالْعَصَا وَيَدِهِ الْبَيْضَاءِ وَآلَةِ السِّحْرِ وَبَعَثَ عِيسَى (ع) بِآلَةِ الطِّبِّ وَبَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ بِالْكَلَامِ وَالْخُطَبِ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع): «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى (ع) كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ السِّحْرَ فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وُسْعِهِمْ مِثْلُهُ وَمَا أَبْطَلَ بِهِ سِحْرَهُمْ وَأَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِم... وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا (ص) فِي وَقْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطَبَ وَالْكَلَامَ ـ وَأَظُنُّهُ قَالَ الشِّعْرَ ـ فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَحِكَمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ وَأَثْبَتَهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِم.» قد يبدو للوهلة الأولى أنّ هذه الرواية تشير صراحة إلى تأييد قول مَن قال إنّ وجه إعجاز القرآن الكريم يكمن في فصاحته وبلاغته، وهو ما أشار إليه المحققون لكتاب **ثلاث أرجوزات في الكلام والإمامة والفقه** . (انظر: حسن بن علي الحليّ، **سه ارجوزه در كلام، امامت وفقه،** مصدر سابق، ص93. لكن إذا أنعمنا النظر قليلًا في الرواية ودقّقنا في عباراته ومعانيها سيتبيّن لنا أنّ الإمام الرّضا (ع) لا يقصد هذا المعنى إطلاقًا؛ بل أراد التأكيد على جانب الموعظة والحكمة في القرآن الكريم. وكتب المرحوم ملكي ميانجي في ذيل هذا الحديث يقول: إنّ هذا الحديث الشريف ينصّ بصراحة على أنّ الرسول الأعظم (ص) قد جاء من عند ربّه بالموعظة والحكمة وكلّ ما من شأنه أن يُبطل أقوال المعاندين من الناس، لكنّه لم يُشر إلى أن المصطلح عليه في إعجاز الكلام هي الفصاحة أو البلاغة؛ بل إنّ عدول الإمام الرّضا (ع) من قوله «كلام» إلى استخدام عبارة: **«المواعظ** =

أوّل القرآن إلى آخره تشير إلى تحدّيه من حيث الفصاحة والبلاغة، بينما كَثرت الآيات الشريفة التي تنعت القرآن الكريم ببعض الصفات وكلّها تدلّ على ميزة القرآن وتميّزه، ثمّ تبيّن التحدّي ووجه عَجز البشر المُصَرَّح به في القرآن نفسه، وهي بذلك لا تترك أيّ مجال أو فرصة أمام المعاندين للشّرح والبيان. ومن جملة تلك الصفات كما صرّحت به الكثير من الآيات، هي صفة الهداية وصفة الحكمة والعلم والبرهان والبصائر والشفاء والروح والموعظة والنور والبيّنات»[1].

وأورد الميرزا كثيرًا من الآيات القرآنية كشواهد وأدلّة على ما قاله، ثمّ استأنف حديثه قائلًا:

«يُستفاد من مجموع الآيات أنّ القرآن المجيد يتضمّن علومًا ومعارف وحكمة تهدي الإنسانية وتبصّرها بالبيّنة والبرهان لتُخرجها

= والحِكَم» فيه دلالة واضحة على أنّه أراد الحكمة والموعظة وليس شيئًا آخر. (محمّد باقر ملكي ميانجي، **مناهج البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1417هـ، ج1، ص66). وهكذا يتّضح من كلّ ما ذكرناه أنّه لا وجود لأيّ دليل على كون الرواية المذكورة تشير إلى أنّ وجه تحدي القرآن يكمن في الفصاحة أو البلاغة. ويرى الميرزا الأصفهانيّ كذلك أنّ رواية ابن السكّيت لا تدلّ مطلقًا على أنّ فصاحة القرآن الكريم أو بلاغته هما وجه تحدّيه؛ بل إنّ الرواية تبحث في موضوع سنّة الله سبحانه وصنعته المحكمة لآيات أنبيائه وتذكّر بأنّ الله تعالى قد اختار لكلّ نبيّ من أنبيائه الآيات والبراهين التي تناسب زمانه وعصره وهذا كلّه لا يُعتبر دليلًا على كون برهان موسى (ع) هو من سنخ السحر وبرهان عيسى (ع) من سنخ الطبّ وبرهان النبيّ الأعظم (ص) من سنخ الكلام البشريّ؛ بمعنى أنّه لا يُستفاد من هذه الرواية أنّ ما جاء به موسى كان أفضل أنواع السّحر وأنّ ما قام به عيسى كان أروع أساليب المعالجة الطبيّة وأنّ ما أتى به رسول الله (ص) كان نوعًا من الكلام الفصيح بالمصطلح السائد. (المصدر نفسه، ص65.

(1) عبد الله واعظ يزدي، **معارف القرآن**، مشهد، 1962م، ج1، ص58 ـ 59.

من ظلمات الجهل إلى نور العلم والمعرفة، وهو شفاء للقلوب وموعظة ودروس، ونور يكشف كلّ محجوب وروح يملأ القلب بالحياة والحيوية؛ فهل تعني كلّ تلك الصفات المصرّح بها في القرآن إلّا العلم والمعرفة والحكمة؟ إذن، فالنتيجة الحاصلة هي أنّ القرآن الذي هو العلم والحكمة والمعارف الإلهية وفصاحته وبلاغته ـ التي ارتقت إلى أعلى الدرجات ـ هو أغلى حلّة وأجمل لباس يمكن للعلوم والمعارف الإلهية أن ترتديه، لكن يبقى التحدّي من خلال العلوم والمعارف لا بالفصاحة والبلاغة»[1].

وفي موضع آخر قال:

«ثمّ نرجع إلى نفس القرآن الكريم ونكشف جهة التحدّي منه فنقول: إنّ من أنزل القرآن وصفه بصفات وعرّفه بمزاياه وهو: الهدى في قبال ضلال البشر؛ والعلم في مقابل جهلهم؛ والحكمة في مقابل أوهامهم؛ والنور في مقابل ظلمات خيالاتهم؛ والبرهان في مقابل قياساتهم؛ والروح في مقابل أوهامهم التي هي جسم بلا روح؛ وبصائر في مقابل عمى قلوبهم...»[2].

ثمّ يختتم الميرزا الأصفهانيّ جوابه بقوله: «والحاصل أنّ التحدّي بعلوم القرآن ومعارفه في قبال كلّ معارف البشر»[3].

4 ـ أدلّة الميرزا الأصفهانيّ حول وجه إعجاز القرآن

4 ـ 1 ـ عموميّة إعجاز القرآن في جميع العصور

قسّم المرحوم الأصفهانيّ مُعجزات الرسول الأعظم (ص) إلى

(1) المصدر نفسه، ص61.

(2) مهدي الأصفهانيّ، **أنوار الهداية**، النسخة الخطية، ص4.

(3) المصدر نفسه.

نوعيْن؛ **النوع الأوّل**: هو المعجزات التي تتعلّق ببعض الأشخاص في عهده (ص)؛ **والنوع الثاني**: هو تلك المعجزات التي لا تتعلّق بعصر الرسول (ص) خاصّة؛ بل أُريد بها أن تبقى وتخلد إلى يوم القيامة، يقول:

«لا شكّ في أن لكلّ نبي معجزة ـ يعني ما يعجز عن مثله البشر ـ ومعجزات خاتم النبيين (ص) على قسمين: قسم منها خصوصيّ أتى كجميع معجزات الأنبياء السابقين لأشخاص أدركوه في زمانه وشاهدوه، من إحياء الميت، والإخبار بالغيوب و... ولمّا كان دينه باقيًا إلى آخر الدنيا فله معجزة باقية، وهو القسم الثاني وهو القرآن، هو الذي يتحدّى به أهل زمانه والأزمنة المتأخرة إلى فناء الدنيا، والمعجزة الباقية حتى بعد وفاته منحصر به... وإعجاز القرآن باقٍ ما بقيت الدنيا: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾»[1].

وبعد أن أشارَ الميرزا إلى رأي مَن قالوا إنّ وجه إعجاز القرآن هو فصاحته وبلاغته، بيّن رأيه حول ذلك بقوله:

«أقول: ليت شعري، بقاء المعجزة في جميع القرون يستدعي كونها ممّا يدرك في كلّ القرون ولجميع الأشخاص مع أنّ علم الفصاحة والبلاغة كان في قرن النبي (ص) إلى زمان يسير قصير حتّى إنّ في القرون المتأخرة لا يدركون ولا ينالون جهة فصاحته فيجب أن يعتمدوا على فهم السالفين بحسن الظن بهم؛ ثمّ إنّ في قرن النبي (ص) كان هذا العلم مخصوصًا بأشخاص عدّة نابغين في زمانهم لا لكلّ أحد، ولا نسلّم أنّ القطر العربي في قرن النبي (ص) كانوا عارفين بهذا العلم مع أنّ دين الإسلام كان تكليفًا على جميع

(1) سورة الإسراء: الآية 88.

البشر من العرب والعجم وتمام الفرق والألسنة، فلا فائدة في إعجاز يستفيد منه أشخاص قلائل من أهل ملّة واحدة وهم العرب».

4 ـ 2 ـ تشكيك الكفّار في علوم القرآن ومعارفه

بيّن الميرزا الأصفهانيّ أنّ تشكيك الكافرين وطعنهم في معارف القرآن الكريم وعلومه هو دليل آخر على ما يدّعيه من أنّ وجه إعجاز القرآن يكمن في العلوم والمعارف الإلهية لا في فصاحته وبلاغته. وفي جوابه عن السؤال المتعلّق بالجانب الإعجازيّ للقرآن الكريم قال: من الواضح أنّ المشكّكين والطاعنين ركّزوا على المعارف والعلوم والحكمة التي قرعت أسماعهم وليس على فصاحة القرآن وبلاغته لأنّ الفصاحة كانت موجودة على عهد النبيّ (ص) ولم تكن موجودة في القرون السابقة وأساطير الأوّلين؛ أي أنّ جلّ الطعن والتشكيك الذي صبّه قومه على صريح الآيات كان بخصوص اتّخاذ النبيّ (ص) ما قاله السابقون دليلًا على نبوّته (ص)، ولذلك فنّد القرآن الكريم هذا الكلام وصرّح بأنّه ليس من كلام الماضين إطلاقًا؛ بل هو كلام جديد يتمثّل في العلوم والمعارف الحديثة في مقابل العلوم والمعارف الإنسانية القديمة البالية.

وفي محلٍّ آخر وخلال حديثه عن أوجه تحدّي كلام الله المجيد المذكورة في القرآن الكريم نفسه، يقول:

«والمخالفون قد طعنوا فيه في مقابل هذه الأوصاف فنزل قوله تعالى في مقابل كلامهم: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ﴾[1]، وهذا الطعن لا يتوجّه إلى جهة الفصاحة والبلاغة لأنّها ما كانت في الأوّلين؛ بل حدثت في قرن النبيّ (ص)؛ وحاصل

(1) سورة الفرقان: الآية 5.

مقالتهم أنّ علومه ما كانت جديدة؛ بل أخذها من الأوّلين وجعلها علامة نبوته. وقوله تعالى نقلًا عنهم أيضًا: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[1] يعني أنّ كلمات الرّسول وعلومه مُتّخذة من العلوم السابقة. وقوله تعالى في نقل مقالتهم: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾[2]، وقالوا أيضًا: ﴿فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾[3]؛ وبعد وصفهم القرآن بالحديث يعني علومه حادثة في مقابل قولهم بالقديم فنزل: ﴿أَفَبِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ﴾[4]، وبقوله: ﴿وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ...﴾[7]؛ فتبيّن أنّ طعنهم كان لعلومه ومعارفه زعمًا منهم أنّها علوم مأخوذة من الأوّلين، فتحدّى النبيّ (ص) بكونها أحسن حديث وجديد وكونه مبطلًا لكلّ العلوم البشريّة، ولم يكن في آيةِ التحدّي بفصاحته حتّى يطعنوا فيه بإنكارها»[8].

يتّضح لنا هنا أنّ السبب الرئيس في تكذيب الكافرين وطعنهم يتمثّل في علوم القرآن الكريم ومعارفه؛ لأنّهم كانوا يظنّون باطلًا أنّ تلك العلوم والمعارف مُقتبسة من علوم الماضين ومعارفهم، ولهذا تحدّاهم الرسول الأعظم (ص) مُبيّنًا لهم أنّ القرآن هو أفضل الكلام

---

(1) سورة الأنعام: الآية 25.

(2) سورة الفرقان: الآية 4.

(3) سورة الأحقاف: الآية 11.

(4) سورة الواقعة: الآية 81.

(5) سورة القلم: الآية 44.

(6) سورة الأعراف: الآية 185؛ سورة المرسلات: الآية 50.

(7) سورة الزّمر: الآية 23.

(8) مهدي الأصفهانيّ، **أنوار الهداية**، ص5 ـ 6.

وأحدثه وأنّه بذلك يُبطل كلّ العلوم البشرية، ولو وَرَدَ في أيّ آية تحدّي القرآن لهم بفصاحته أو بلاغته لطعن الكافرون والمعاندون وشككوا فيه من هذه الناحية.

5 ـ وجه إعجاز علوم القرآن ومعارفه

تبيّن لنا ممّا مضى أنّ رأي الأصفهانيّ يقوم على أساس أنّ وجه إعجاز القرآن يكمن في علومه ومعارفه الحديثة غير المسبوقة وذلك في مقابل العلوم البشرية القديمة، وقد أطنب الأصفهانيّ في شرح هذا الموضوع، وفي ما يأتي سنشير إلى ما قاله في هذا الشأن.

5 ـ 1 ـ القرآن الكريم كلام الله

يعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ الذين يتأمّلون القرآن الكريم ويتدبّرونه سيكتشفون بما لا يقبل الشكّ أنّه كلام مكتوب بلغة ربّانية من أوّله إلى آخره، وأنّ تكرار كلمة «قُل» في العديد من آياته دليل ساطع على أنّه صادر عن الله سبحانه، ثمّ يعقّب على ذلك بقوله: «وأنّه قد ملأ العالم نداءُ الرسولِ (ص) وخلفائِهِ (ع) وقاطبةِ المسلمين بمقالة إنّه كلام الله».

ويرى الأصفهانيّ أنّه لمّا كان ثمة تباين حقيقيّ بين الله سبحانه وبين خَلقه وعدم وجود أيّ سنخية بينه وبين مخلوقاته، فإنّه كذلك لا وجود لأيّ سنخية بين أفعال الله تعالى وبين أفعال البشر العاجزين عن أداء الأفعال الإلهية؛ وكذلك هو القرآن الكريم فهو كلام الله وحكمته وهدايته وهو لا يشبه الكلام والمعرفة البشرية إطلاقًا، والبشر عاجزون تمامًا عن الإتيان بمثل ما أتى به القرآن الكريم.

ويؤكّد الميرزا الأصفهانيّ أنّ جميع مفردات القرآن الكريم وألفاظه وتركيبات جُمَله ولغته العربيّة هي من أفعال الله سبحانه وتعالى وليس

علومه ومعارفه فقط، وأنّه لا وجود لأيّ شَبه أو سنخية بين القرآن وبين الأسلوب الأدبيّ والقواعد اللغوية التي اعتاد عليها مُخالفوه؛ أمّا فصاحة القرآن الكريم فتكمن في كونه كلام الله المجيد حقًّا وهو يختلف تمامًا عن العربية الملحنة[1] التي يتحدّث بها أصحابها.

و«الفَصيحُ» في اللغة بمعنى الخالِص والنّقيّ[2]، وقد استند المرحوم الأصفهانيّ إلى هذا المعنى وفقًا لِما ورد في كُتب اللغة[3]، وهو يرى أنّ اللغة الفصيحة في القرآن الكريم إنّما هي من صُنع الله تعالى ولذلك كانت جزلة وسهلة في القول وحُلوة ومثيرة عند السّماع، وأنّ ثمة تناسبًا وانسجامًا غريبًا بين حروفها ومقاطع ألفاظها.

وباستناده إلى الروايات في كُتب العامّة والخاصّة، يؤكّد الميرزا أنّ اللغة التي كان سيّدنا آدم (ع) يتحدّث بها هي اللغة العربية الفصحى[4]، لكن، وبسبب عصيان البشر واختلاط وُلد آدم مع الجنّ

---

(1) رجل لاحِنٌ ولَحّان ولَحّانة ولُحَنَة: يُخطِئ... والتَّلْحِينُ: التَّخْطِئة. (**لسان العرب**، مادة (لحن)). [المترجم]

(2) محمّد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، مادة (فصح).

(3) انظر: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة**، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور العطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ، ج1، ص391؛ فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1408هـ، ج3، ص404.

(4) انظر: محمّد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1405هـ، ج1، ص283؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور**، دار المعرفة، جدّة، 1365هـ، ج1، ص58؛ محمّد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مكتبة الحياة، بيروت، ج1، ص5. قال القرطبيّ: «الصحيح أنّ أول من تكلّم باللّغات كلها من البشر آدم (ع)، والقرآن يشهد له، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ =

وغيرهم ممّن ليسوا من وُلده، تغيّر لسانهم. وبعد اندراس معالم اللغة العربية ألهمَ الله سبحانه سيّدنا إسماعيل (ع) التكلّم بها من جديد[1]. وبعد ذلك تبدّلت بعض المفاهيم في هذه اللغة عمّا كانت عليه[2] فأحدثوا فيها الحذف والانقلاب والتغيير والتبديل، فظهرت منها السريانية والعبرية، ثمّ أعاد الله تعالى إحياء اللغة العربية الأصيلة وذلك بإنزاله القرآن الكريم الذي جاء كأفصح ما يكون[3]؛ وعليه،

= (سورة البقرة: الآية 31)، وما ذكروه يحتمل أن يكون المراد به أوّل من تكلّم بالعربية من ولد إبراهيم (ع) إسماعيل (ع). وكذلك إن صحّ ما سواه فإنه يكون محمولًا على أنّ المذكور أوّل من تكلّم من قبيلته بالعربية بدليل ما ذكرنا، والله أعلم. وكذلك جبريل أوّل من تكلم بها من الملائكة وألقاها على لسان نوح بعد أن علمها الله آدم أو جبريل، على ما تقدم، والله أعلم». [المترجم]

(1) انظر: يحيى بن الحسن (ابن البطريق)، **عمدة عيون صحاح الأخبار**، تحقيق: رابطة المدرسين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين، 1407هـ، ص23؛ محمد باقر المجلسيّ، **بحار الانوار**، مصدر سابق، ج35، ص141؛ إسماعيل بن كثير الدّمشقي، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1408هـ، ج1، ص221؛ محمّد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص283؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الجامع الصغير**، دار الفكر، بيروت، 1401هـ، ج1، ص435؛ علي بن حسام الدين (المتقي الهندي)، **كنز العمال**، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج11، ص490؛ محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1415هـ، ج2، ص203.

(2) انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الجامع الصغير**، مصدر سابق، ج1، ص368؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، دمشق، 1415هـ، ج4، ص3.

(3) إسماعيل بن كثير الدّمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، بيروت، 1412هـ، ج3، ص360؛ محمّد بن محمّد الغزالي، **المنخول في تعليقات** =

ينبغي أن يكون القرآن الكريم أساس تعليم اللغة العربية الفصحى. ولمّا كان القرآن قد نزل في بيت النبيّ (ص) وآل بيته الكرام (ع) الذين أُلهموا التحدّث باللغة العربية الفصحى[1]، باتَ من الضروريّ الرجوع إليهم لضبط اللغة الفصيحة وتعلّمها.

5 ـ 2 ـ القرآن ووصفه بالحديث

أشارَ الميرزا الأصفهانيّ إلى نقطة مهمّة أخرى وهي أنّ القرآن المجيد هو «الحديث»؛ بل و«أحسن الحديث» قائلًا: إنّ «الحديث» في اللغة يعني «الجديدُ من الأشياء»[2]، ويقابله ما هو معروف وشائع بين الناس، وقد سمّى القرآن الكريم نفسه بالحديث وأحسن الحديث في آيات عدة[3].

5 ـ 2 ـ 1 ـ معنى حداثة القرآن

أكّد المرحوم الأصفهانيّ أنّ حداثة القرآن الكريم تكمن في أسلوب هدايته وطريقة قيادته ـ وذلك خلافًا للموضوعات والمعارف البشرية ـ وهي طريقة تظلّ جديدة ومُحكمة على الدوام ولا سبيل

= **الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1419هـ، ص298؛ حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1408هـ، ج8، ص397.

(1) يعتبر المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّ خُطب آل بيت الرسول (ص) وأدعيتهم ومواعظهم ورواياتهم (ع) تدلّ بأكملها على صِدق ما قاله.

(2) انظر: محمّد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة (حدث)؛ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1389هـ/1969م، ج2، ص36.

(3) سورة الجاثية: الآية 6؛ سورة الزمر: الآية 23؛ سورة الطور: الآيتان 33 ـ 34.

للفساد والقِدَم إليها إطلاقًا، بينما تؤول جميع المعارف البشرية مع مرور الوقت إلى الفساد وتصبح بائدة تدريجيًا فتُطوى صفحاتها لتحلّ محلّها معارف وعلوم أخرى أحدث منها، في الوقت الذي يذكّر فيه القرآن الكريم الإنسان بالمعروف الفطريّ ويثير عقول البشر ويرغبها في ذلك وهكذا يعمل على إيقاظ الغافلين من غفلتهم، فلا شكّ في أنّ القرآن الكريم يمثّل نداء الفطرة الإنسانية وهدي البشرية إلى نور العقل ولهذا فهو لا يعتريه القِدَم ولا يتسرّب إليه الفساد؛ بل يبقى جديدًا وحديثًا على مرّ الأزمان؛ بل هو أحدث الحديث وأفضله على الإطلاق. بعد هذه المقدّمة يقول الميرزا:

«وهذه جديدة تباين سنخ الحكمة والهدايات البشريّة، ولهذه الجهة وصف الحقّ جلّت عظمته هذا القرآن والكتاب المبين بأحسن الحديث فقال عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ﴾»[1].

ويضيف قائلًا:

«لأنّه [أي القرآن من الجهة الأولى] عين التذكّر إلى نور العقل وطاعته وما يظهر به... ومن الجهة الثانية... تذكرة إلى الربّ الذي يعرفونه وبآياته الّتي يعرفونها بنوره وإلى آلائه ونعمائه وأفعاله وحُججه وخلفائه التي يعرفونها بنوره تعالى».

5 ـ 2 ـ 2 ـ حداثة القرآن في الهداية والحكمة

بعد استشهاده بعدد من الآيات القرآنية حول موضوع حداثة القرآن الكريم من حيث الهداية والحكمة، يقول الميرزا:

---

(1) سورة الزّمر: الآية 23.

«فصريح هذه الآيات أنّ هذا القرآن الّذي أنزلنا هو حكمة وهداية إلهيّة جديدة في مقابل الحكمة البشريّة وهداياتهم وعلومهم ومعارفهم وهذا عين التحدّي بهذه الجهة فليأتوا بمثله، وقال عزّ وجلّ في سورة القصص وهي مكيّة: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا۟ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ ۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۖ قَالُوا۟ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓا۟ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾﴾[1]؛ وبالجملة صريح هذه الآية هو التحدّي من حيث هدايته».

ثمّ يستطرد قائلًا:

«فصريح القرآن توصيف نفسه بأنه حكمة وهداية إلهية وأنّه في قِبال ما فيه البشر من الظلمات والضلال المبين وظاهر أنّ نفس ادعاء كون الشيء حكمة وهداية إلهيّة عين التحدّي بأنه غير بشريّ وعين التعجيز لهم عن الإتيان بمثله».

ويؤكّد الميرزا الأصفهانيّ كون القرآن الكريم يمثّل الحكمة والهداية الإلهية الجديدة وأنّه في مقابل العلوم والمعارف البشرية الضالّة والفاسدة، ولا ينكر كون تلك العلوم والمعارف البشرية لها ماضٍ سحيق وأنّ جذورها تمتدّ إلى اليونان قديمًا، إلّا أنّ أساس ظهور الفِرَق ونشوء المذاهب المنحرفة والضالّة هو هذه العلوم والمعارف، ثمّ يضيف قائلًا:

«إنّ العلوم والمعارف البشرية في ستمئة سنة قبل نوح على ما صرح به أهل هذا الفنّ إلى الآن مبتنٍ على اليقين والجزم فإنّ أساس العلوم البشريّة المنتشرة في الشرق والغرب كان من اليونان واليونانيين

(1) سورة القصص: الآيتان 48 ـ 49.

ومنهم انتشر التصوّف... فانتشرت الحكمة البشريّة في الشرق والغرب إلى يومنا هذا فظهرت الدهريّة والطبيعيّة والماديّة منها».

ويرى الأصفهانيّ أنّ المعارف والعلوم البشرية يتمّ تحصيلها بطريقيْن: طريق البرهان وطريق العرفان أو الشّهود والعيان، وبعد بيانه المسألة هذه يقول: «لا شكّ في عدم وجود ميزان تامّ وشامل لتمييز الحقّ عن الباطل؛ وذلك لعدم وجود البرهان الذي يكون نتيجة اليقين بالواقع في الفلسفة، وأمّا الشاهد اليقينيّ على هذا الكلام فهو اختلاف كبار العلماء في المسائل الفلسفية، ويعلم أهل العلم والاطّلاع أنّه ما من مسألة من المسائل الفلسفية إلّا وهي موضع الخلاف والاختلاف ـ سواء في الإلهيّات أم في الطبيعيّات ـ وهو ما أكّد عليه كذلك أرسطو نفسه بقوله: ليس لدينا طريق يقينيّ في الإلهيّات... وأمّا طريق العيان والشهود فليس طريقًا يمكن بواسطته تمييز الحقّ عن الباطل وهناك الكثير من الاختلاف بين المكاشفين في بعض المسائل المهمّة وكلّ منهم يكذّب الآخر»[1].

وفي موضع غير آخر يقول:

«ومن الواضح والظاهر أنّ أساس علومهم ومعارفهم... على اليقين والجزم، وأفضل اليقين عندهم ما حصلَ من الحواسّ الظاهرة وعليه الماديون، وحيث إنّ الجزم واليقين ليس حيث ذاته نور وصرف الكشف؛ ولهذا لا يمتاز صوابه عن خطئه وحقّه من باطله وعلمه عن جهله وصدقه عن كذبه لعدم الميزان عند البشر للتمييز بينهما، ولهذا أساس علومهم على الاختلاف وليس لهم رافع للخلاف ولهذا لا يكون جزمهم ويقينهم إلّا عين الظلمة والجهل ولا مجزوماتهم ومتيقّناتهم إلّا عين المظلمات والمجهولات».

---

(1) عبد الله واعظ يزدي، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص66 ـ 67.

وأشار الميرزا إلى أنّ القرآن الكريم قد ذكّر أيضًا بالظلمات والضلال في المعارف البشرية، فمن وجهة نظره يمكن كشف هذا الأمر كذلك بنور العقل القادر بذاته على كشف الحقيقة المتمثّلة في كون اليقين والجزم [الحاصليْن عن البرهان] لا يمثّلان النور؛ بل هما مجرّد حالة وكيف نفسانيّيْن لا غير؛ لذلك فإنّ تحديد صحّتهما أو بطلانهما أو تمييزهما أمر غير ممكن؛ وهكذا، فإنّ سلوك هذا الطريق واعتبار سبيل الجزم واليقين في المسائل المهمّة علمًا من العلوم إنّما هو عين الضلال المبين، وما تذكير القرآن الكريم بعلوّ الله عزّ وجلّ وقدسيّته إلّا لكون العقل هو آية لذلك العلوّ وتلك القدسيّة وهو الحجّة الإلهية التي تبيّن بطلان الشهود العرفانيّ.

إنّ بإمكان كلّ عاقل تمييز نور العقل بالعقل نفسه وهو يعلم أنّ ذات العقل تكمن في كونه النور والكاشف، ولهذا فإنّ حركة العقل باتّجاه أيّ فعل قبيح ـ عندما يكتشف العقل قُبحه ـ ممتنعة[1]؛ إذن، فمن باب أولى أن تكون نسبة الفعل القبيح إلى الله سبحانه ممتنعة كذلك، وهذه النقطة بالذات هي حجّة إلهية على بطلان التصوّف [الذي يشيع الإباحية والفساد من خلال القول بوحدة الوجود ونسبة الأفعال القبيحة إلى الله سبحانه وتعالى] .

وفي موضع آخر قال الميرزا الأصفهانيّ:

«فهو تعالى شأنه بذاته لمّا تجلى في كلامه أظهر ضلالة البشر في علومهم ومعارفهم لأنّ حكمتهم وهدايتهم إليه تعالى شأنه ليس إلّا بالمقدّمات اليقينية أو بالمكاشفات المعروضة على تلك المقدمات لتميز

(1) لاحظ أنّ حركة العقل نحو الفعل القبيح هي الممتنعة وليست حركة العاقل، وهذا لا يمتنع عن الفعل القبيح إلّا إذا كان ذلك بحكم العقل، ولولا ذلك لارتكب الفعل القبيح.

الشيطانيّة من الرّحمانيّة... وعرفان الصّوفيّة حيث إنّه عبارة عن اعتقاد وحدة الخالق والمخلوق بالحقيقة أخبث ضلالة وأرجس جهالة».

وهكذا نرى أنّ المعارف البشرية هي نتاج لأفكار وأوهام بالية لا أساس لها من الصحّة وهي لا تقود سوى إلى الظلمات والجهالة، بينما تُمثّل المعارف القرآنية الحكمة والهداية اللتيْن لا تَبليان ولا تتقادمان أبدًا.

5 ـ 2 ـ 3 ـ حداثة القرآن في معرفة الله سبحانه

تختلف السبيل التي وضعها القرآن الكريم لمعرفة الله عزّ وجلّ تمامًا عن السُّبُل التي طرحها كبار علماء البشر، وكما بيّنا سابقًا فإنّ جلّ اهتمام الإنسان قد انصبّ على اليقين الحاصل عن البرهان أو الشهود بالرياضة، لكنّه هو نفسه ما زال يشكّك في ذلك البرهان والشهود، في حين يستند الطريق الذي بيّنه القرآن الكريم إلى المعرفة الفطرية وبذلك فقد أغلق جميع الطرق بوجه الشكوك والأوهام.

يقول الميرزا:

«فإنّ سنخ حكمة القرآن وهدايته غير سنخ الحكمة والهداية البشريّة، ويمتنع الثاني لها فيمتنع الإتيان بمثلها، فإنّ حكمة القرآن وهدايته... بعين التذكّر بِمَن يعرفونه بفطرتهم ويجدونه حال الانقطاع عن الوسائل وحصول الإلجاء والاضطرار وسقوط الأسباب بالكلية؛ وذلك عين الحضور بين يَدَي الربّ العزيز الجليل والوصول إلى حضوره ووجدانه ومعرفته به وهو عين الاستضاءة بنور عرشه تعالى، فهو المعراج لرؤيته ولقائه والعروج إلى درجات معرفته إلى ما لا نهاية له وكشف حقائق الأشياء بنوره تعالى، وهذه جديدة تباين سنخ الحكمة والهدايات البشريّة، ولهذه الجهة وصف الحقّ جلّت عظمته هذا القرآن والكتاب المبين بأحسن الحديث».

وباستناده إلى الآية رقم (30) من سورة الرّوم والآية رقم (172) من سورة الأعراف، حاول الأصفهانيّ إثبات أنّ القرآن الكريم هو المذكّر الأساس بالأمور التي يعرفها الناس ويميّزونها بالفطرة، ثمّ أشارَ إلى كلام أمير المؤمنين (ع) في خطبته الأولى في «نهج البلاغة» شارحًا المقصود بالميثاق بقوله:

«وما أكثر الآيات الصريحة في التذكّر بِمَن يعرفونه في البأساء والضراء وقد ملأ العالم قول الرسول (ص): «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوْلَدُ عَلى الفِطْرَة»[1]، ودعوة القرآن والرّسول (ص) إلى مَن هو المسمّى بالله فإنّ هذه الكلمة المقدسة في اللغة العربية[2] موضوعة لِمَن تألّه فيه الخلق وتحيّروا فيه ويشتاقون إليه ويحذَرونه ويخافونه».

ومن خلال رواية لأمير المؤمنين (ع)[3] يؤكّد الميرزا هذا المعنى قائلًا إنّ لفظ الجلالة «الله» يعني «الذات المُحيّرة والمحذورة»، ومشيرًا إلى أنّ الأمر بأداء الصلوات اليومية والتكبير والتسبيح والتهليل والصلاة إنّما هو لتذكّر الله المعروف بالفطرة الإنسانية.

---

(1) انظر: محمّد بن علي الصّدوق، **التوحيد**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين، قم، 1416هـ، ص331، ح 9؛ محمّد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1388هـ، ج2، ص13.

(2) انظر: مبارك بن محمد (ابن الأثير)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الرازي ومحمود محمّد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1988م، ج1، ص62؛ محمّد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج13، ص467 ـ 469؛ محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج4، ص290.

(3) انظر: محمّد بن علي الصّدوق، **التوحيد**، مصدر سابق، ص231؛ هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، بيروت، 1419هـ/ 1999م، ج1، ص231.

ويعزو المرحوم الأصفهانيّ سبب تحيّر العِباد وخشيتهم إلى صعوبة إدراك الله في عين عيانه وتجلّيه، حيث يُسمّي مثل هذه المعرفة التي هي خارج العقل والعلم والفهم البشريّ بـ: «معرفة الله بالله تعالى»، ومن دون أن يتطرّق إلى مسألة إشكال مُنكري عالم العهد والميثاق حول عدم معرفة أفراد البشر بوجود مثل ذلك العالَم[1]، حاول الميرزا الردّ على الإشكال المذكور بقوله:

«... فإنّ طور التذكّر بِمَن يعرفه البشر بالفطرة ظاهر بالآيات ولم يصرّح في الرّوايات بأنّ العلة لعالم العهد والميثاق تذكّر البشر إلى ذلك العالم... لأنّ مولانا أمير المؤمنين (ع) قال: «وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِياءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ»، ولم يَقُل (روحي فداه): ويذكّروهم عالم العهد والميثاق؛ فالتذكّر إلى نعمة المعرفة لا الرؤية لأنّ المنصوص إنساء الرؤية وإثبات المعرفة في القلوب»[2].

واعتبر أنّ اشتغال القلوب ولهوها بالأوهام والأوصاف العقلية هو ما يؤدّي إلى احتجاب الناس عن المعروف الفطريّ. وحول السبب في عدم تذكّر بعض الناس لذلك يقول:

«وأمّا وجه عدم تذكّر بعض الناس لِمَن يعرفونه بالفطرة فهو مَنصوص في الرواية في قوله (ص): «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوْلَدُ عَلى الفِطْرَة إلّا أنّ أبَوَيْهِ يُهَوّدانه ويُنَصّرانه ويُمَجّسانه»، وظاهر للعاقل أنّه لو كان للإنسان صديق يجاوره ويعرفه ثمّ فارقه في زمان طويل حتى نسيه

---

(1) انظر: محمّد بن النعمان المفيد، **المسائل السروية**، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، العدد 7، دار المفيد، بيروت، 1414هـ، ص53.

(2) انظر: أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، **المحاسن**، تحقيق: مهدي رجايي، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1413هـ، ج1، ص376، ح 826؛ وص438، ح1015؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج5، ص237.

بالكليّة، متى صادفه ويعرفه أنّه جاره وصديقه وإن لم يتذكّر جميع الجهات السابقة، ولكن لو توجّه إلى غيره واعتقد أنّه الرّفيق والصديق وجعل تمام همّ نفسه التوجّه إلى هذا الغير يمتنع أن يعرف صديقه الذي جاوره ولو جلس معه لأنّ نفسه متوجّه إلى غيره واعتقد أنّه الرّفيق والصديق دائمًا لا غيره، وهذا هو العلة لعدم تذكّر الناس إلى ربّهم لأنّهم توهّموه ووصفوه في قلوبهم وعقولهم بأوصاف يناقض ذلك الربّ تعالى شأنه».

وبعد بيانه هذه المسألة الحسّاسة أشارَ إلى أنّ طريق وجدان الله يتمثّل في تخلّص الناس من أوهامهم ونَبذ تصوّراتهم الذّهنية، وهذا ما فعله الأنبياء والرّسل (ع) حين انبروا إلى قيادة الناس وهدايتهم إلى الله سبحانه وتعالى وذكّروهم بربّهم المعروف لديهم بالفطرة، وذلك من خلال تذكيرهم بالآيات والعلامات المقدّسة وتنبيههم إلى علوّ الله عزّ وجلّ عن الأوصاف والأوهام البشرية.

وحول السرّ في اختلاف العباد بشأن تذكّرهم الله تعالى، قال المرحوم الأصفهانيّ:

«ولهذا السرّ يختلف تذكّر الإنسان إلى الربّ العزيز الحميد ويكون كلّ مَن كان على الفطرة الأوليّة بحيث لم يسمع من أحد شيئًا ولم يعقد قلبه على شيء، وبمجرّد التذكّر إلى ربّ العزة يتذكّر به ويعرفه ويجده، وكلّ مَن سمع شيئًا أو اعتقد صانعه بوجه أو بصفة يحتجب لا مَحالة لخروجه عن فطرته الأوليّة، فالواجب على العالم أوّلًا الإقدام بتزكية القلب ومَحو الموهومات وصحوا المعلومات عن نفسه وإرجاع الفطرة إلى الحالة الأوليّة ثمّ التذكّر إلى ربّه العزيز جلّت عظمته».

وفي مسعى له لبيان مسألة احتجاب الناس بالموهومات، استشهد بالعديد من الآيات القرآنية مثل: الآيتيْن 22 ـ 23 من سورة فصّلت؛

والآية 284 من سورة البقرة؛ والآية 29 من سورة آل عمران؛ والآية 13 من سورة الملك؛ والآية 16 من سورة (ق)؛ والآية 108 من سورة النّساء؛ وغيرها من الآيات الأخرى. وفي ما يتعلّق بتذكّر الله سبحانه بعد محو الأوهام وصحو المعلومات، قال:

«فهذا عين الإيصال إلى حضوره تعالى ومعرفته به والاستنارة بنور عرشه وفتح باب المعراج لرؤيته ولقائه وكشف حقائق الأشياء بنوره؛ فهذه الحكمة الإلهيّة فهو تعالى شأنه بذاته معرّف لنفسه في علوّه وقدسه وشاهد بذاته لذاته ولكلامه ورسوله الأكرم (ص)».

ويعتقد الميرزا أنّه وبعد وجدان الله سبحانه وإدراك علوّه عن المفهوم والمعقول، سيكون لزامًا على كلّ عبد بحكم العقل والشّرع رعاية حُرمة حضور الله عزّ وجلّ والعمل بواجبات العبودية، وبعد وجدان الله تعالى كذلك يتّضح لنا أنّ البحث والتقصّي في مسألة إثبات ذات الله سبحانه وكمالاته باستخدام العلوم البشرية لا يؤدّي سوى إلى الضلال الكامل، وأنّ معرفته جلّ شأنه بطريق الرياضة إنّما هو سفاهة وجنون، فقد بيّن الله تعالى أنّه شاهد على نفسه وكتابه ورسوله وقال في محكم كتابه المجيد: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ...﴾[1]؛ ﴿لَّٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾[2]؛

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[3].

إنّ تجلّيه سبحانه وتعالى بذاته في كلامه يكشف ظلمة العلوم والمعارف البشرية، ونداء القرآن الكريم القائم على أساس وجدان

---

(1) سورة آل عمران: الآية 18.

(2) سورة النّساء: الآية 166.

(3) سورة الأنعام: الآية 19.

الله تعالى والوصول إلى حضوره سبحانه من خلال تذكير الرسول الأعظم (ص) بذلك النور هو أكبر دليل على أنّ معارف القرآن المجيد هي معارف جديدة وأنّ حديثه جديد على الدّوام؛ بل هو أحسن الحديث وهو الحقّ المبين.

5 ـ 2 ـ 4 ـ حداثة القرآن في إثارة العقول

يؤكد الأصفهانيّ أنّ القرآن الكريم يهدف إلى إثارة العقول ويدعو أفراد البشر إلى نور العقل وأحكامه، وفي ذلك يقول:

«أنزلَ الله تعالى هذا القرآن المجيد وجعله تذكرة إلى نور عقول جميع أهل العالم... وذكّرهم بآياته الظاهرة بنور عقولهم... وذكّرهم بالمنكرات العقلية ومعروفاتها وحُسن أفعالهم وقُبحها الظاهر بنور العقول، وذكّرهم بما هو ظاهر بنور عقولهم من وجوب الشّكر والتسليم والانقياد والتواضع والخضوع لصانِعهم وربّهم، وذكّرهم بما هو ظاهر بهذا النور من قُبح التكبّر والاستكبار والجحود والعناد والإعراض والاستخفاف والإهانة بربّهم، وذكّرهم باستحقاق العقوبة الظاهرة بنور عقولهم».

ويرى أنّ القرآن الكريم قادر على إثارة عقول الناس وأنّ الذين يعصون أحكام العقل ولا يتّبعونها لن يجنوا سوى الحسرة والخسران؛ بل إنّ من شأن إثارة القرآن الكريم عقول هؤلاء أن تزيد من طغيانهم وكفرهم وتؤدّي إلى هلاكهم الأبديّ؛ لكن، ومن الناحية الأخرى، فإنّ هذا القرآن يُمثّل عين البشارة والرّحمة للذين يتّبعون نور العقل.

ولطالما أكّد القرآن الكريم على كونه تذكرة للعالمين وأنّ رسول الله (ص) هو المذكِّر، ولهذا فمن الطبيعيّ أن يكون مُخاطَبي

القرآن والرّسول (ص) هم العقلاء وأُولوا الألباب، وما أكثر ما أشارَ القرآن الكريم وفي العديد من آياته إلى نور العقل وأحكامه واحتج بهما، وقد ضمّت الروايات والكُتب الروائية الكثير من تذكيرات النبيّ (ص) وآل بيته الطاهرين (ع) بنور العقل وحقيقته وبدايات وجوده وخلقته وحجّيته وجنوده، وهي تذكيرات يُراد بها الهداية والإرشاد إلى نور المعصوم بالذات؛ لأنّ ذات العقل هو النور. وقد أشارَ المرحوم الميرزا إلى بعض الأمور التي لا تنكشف ولا تتّضح إلّا بنور العقل، وهي أمور ذكرها القرآن الكريم والروايات على حدّ سواء، ومن تلك الأمور ما يأتي:

1 ـ حُسن الأفعال وقُبحها؛

2 ـ قدرة الإنسان واختياره؛

3 ـ الحسنات والسيّئات والواجبات والمحرّمات العقليّة (إثارة نور العقل في الأحكام المهمّة)؛

4 ـ استحقاق العقوبة والتوبيخ عند ارتكاب المعاصي؛

5 ـ تذكّر الآيات والنِّعَم الإلهية من خلال وجدانها وفقدانها؛

6 ـ الولاية الإلهية ومشروعيّة الخلافة الموهوبة من قِبل الله سبحانه؛

7 ـ ظلمة المعارف البشرية وضلالها وسقوط أفراد البشر في شِباك ذلك الضلال وتلك الظلمة؛

8 ـ علوّ الحقّ تعالى وتقدّسه عن نسبة الأفعال القبيحة إليه.

ثمّ يُعلّق سماحته على هذا بقوله:

«فمن أطاع هذه الحجة الباطنيّة تكون الهداية والرحمة مخصوصة به ومن عصاها يصير عليه عمى لعصيانه، فقال عزّ وجلّ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ

﴿لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1]، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[2]... وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾[3]، فظهر ممّا ذكرنا أنّ صريح القرآن المجيد التذكّر بالحجّة الباطنة وأحكامه والبشارة لمطيعيه والإنذار لمخالفيه فيكون القرآن حكمة وهداية إلهيّتيْن جديدتيْن طورهما يناقض الحكمة والهداية البشريّة ولا يزال ذلك جديدًا غضًّا طريًّا».

6 ـ تناسب إعجاز القرآن مع رسالة خاتم الأنبياء (ص)

يقول الأصفهاني: «إنّ القرآن الكريم ـ ونقصد به علومه وحكمته ومعارفه الإلهية وفصاحته وبلاغته في أرقى درجاتها وأعلى مراتبها ـ يُمثّل أبهى حُلّة يمكن لأيّ نوع من أنواع العلوم والمعارف الإلهية أن ترتديها، إلّا أنّ تحدّيه قائم على أساس علومه ومعارفه لا فصاحته وبلاغته؛ لأنّ التحدّي بالفصاحة والبلاغة إنّما يكون مثلًا في مقابل شعر امرؤ القيس ولبيد وأصحاب المعلّقات السّبع وأتباعهم، لكنّ كمال حاجة البشر تكمن في العلوم والمعارف الإلهية وتقدّم العلوم والمعارف البشرية منذ عصر فلاسفة اليونان إلى زماننا هذا وإلى آخر الدّهر ـ حيث لا تفتأ تظهر يومًا بعد آخر آراء مختلفة ومذاهب متعدّدة. ومن شأن هذا أن يعلّمنا أنّ من أعظم المسائل التي جاء بها خاتم الرّسل (ص) هو تحدّيه واعتراضه بتلك العلوم والمعارف والحكمة في مقابل العلوم البشرية... وأنّ تحدّي البشرية وتعجيزها

---

(1) سورة النحل: الآية 102.

(2) سورة النحل: الآية 89.

(3) سورة فصلت: الآية 44.

بألفاظ القرآن الكريم من شأنه أن يحطّ من منزلة وقَدر خاتم الأنبياء (ص) والقرآن الكريم، مع كلّ ما جاء به القرآن الكريم من العلوم والمعارف التي عرّف نفسه من خلالها، وأنّه لظلم كبير وتقليل من شأن القرآن المجيد أن لا يتحدّى العلوم البشرية المختلفة بحقائقه وعلومه الإلهية من أوّل ظهور العلم إلى يومنا هذا».

فكيف يمكن لنبيّ يدّعي أنّه خاتم الأنبياء والرّسل وأنّ الله سبحانه قد بعثه إلى العالمين وإلى الناس كافة بما لديهم من الخلفية التاريخية العريقة في الحكمة والمعارف اليونانية، كيف يمكن لمثل هذا النبيّ السكوت تمامًا وعدم تصديق مسألة الإله الذي يبحث عنه البشر بفطرتهم الأُولى ويحاولون معرفته بأيّ وسيلة؟

وفي موضع آخر قال الأصفهاني:

«إنّ مقام الخاتميّة وسيادة الرّسل أجلّ وأعلى من أن يكون كمال النبيّ (ص) المسابقة مع امرئ القيس ولبيد وأضرابهما في نسيج الألفاظ؛ بل مقام سيادة الخاتميّة أن تكون التحدّي في علومه وحكمه ومعارفه التي كانت مخالفة لمعارف جميع العالم... فوجب أن يكون التحدّي بالإتيان بدينٍ فطريّ واضح لكلّ أحد، ومبطل لجميع الأديان، مطابق لإدراك جميع الأشخاص حتّى الأطفال المميّزين الذين بلغوا إلى أوّل شأن الإدراك من غير احتياج إلى إقامة البراهين الفلسفيّة أو المكاشفات الصوفيّة حتّى يبلغوا إلى وجدان الربّ بآياته وعلاماته، وإلى وجدان الربّ بالربّ، وهذا الذي يبهر العقول ويعجز البشر عن مثله»[1].

قلنا قبل هذا إنّ القرآن الكريم ومن وجهة نظر المرحوم الأصفهانيّ يمثّل الحكمة والهداية الإلهية الحديثة وأنّه هو أوّل مَن

(1) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص3 ـ 4.

أثارَ العقول، ويؤكّد الأصفهانيّ كذلك على أنّ القرآن نفسه وسيرة النبيّ الأكرم (ص) وبرنامجه التربويّ يدلّون على أنّ مهمّة الرسول (ص) ترتكز على هداية الناس إلى سبيل الله والدّعوة إليه، ولا ريب في أنّ هذا الموضوع يُعدّ المقصود الذاتيّ والأمر الأهمّ لأنّ الناس كانوا سيظلّون مشركين لولا تربية الأنبياء (صلوات الله عليهم) إلى ما لا نهاية من المراتب والدّرجات؛ إذن، وبنور العقل يتّضح لنا أنّ مسؤولية النبيّ تكمن في تخليص البشرية من الكفر الذي يعني حرمانهم من التقرّب إلى ربّ العالمين وإنقاذهم من الهلاك.

ولكي يستطيع الرسول (ص) هداية البشرية إلى طريق معرفة الله ربّ العالمين ورؤيته ولقائه ووصاله لا بدّ له من إثارة عقولهم حتى يتسنّى لهم الإنصات إلى دعوته ثمّ اتّباعه والإيمان به ليسلكوا طريق الهداية والتقرّب إلى الله سبحانه، فلم يكن من خاتم الأنبياء (ص) - وهو العقل الكلّ وسيّد الرّسل - إلّا انتخاب العقول التي تُعتبر في الواقع شعاعًا صادرًا عن عقله هو (ص) - ونقصد بذلك أئمّة أهل البيت (ع) - ويُجلسهم على سدّة الحُكم والخلافة الإلهية ليواصلوا من بعده إثارة عقول الناس بأنوار العقل وأحكامه، فيتمكّن المطيعون لأحكام العقول من رؤية ربّ العالمين ووجدانه ووصاله ويستطيعوا كشف الحقائق ورؤيتها بنور الله تعالى، وبذلك يكون رسول الله (ص) قادرًا على:

1 - تزكية عباد الله.

2 - تعليمهم الكتاب.

3 - تذكيرهم بعلوّ الله سبحانه وتقدّسه الذي حُجِبَ عنهم بسبب توهّمهم المعقول والمفهوم.

4 - ضرورة شعورهم وتذكّرهم الحيرة والوَلَه عند وجدانهم الربّ.

وهكذا يتبيّن لنا أنّ الهدف من إرسال الرّسل وبَعث الأنبياء، لا سيّما خاتم الأنبياء والرّسل (ص) هو إيصال عباد الله إلى وجدانه وتزكيتهم وتكملة عقولهم وتذكيرهم بعلوّ الله سبحانه وقدسه[1]، ولهذا كان من الضروريّ أن يكون مضمون القرآن الكريم ووجوه إعجازه متناسبة ومنسجمة مع مضمون رسالة خاتم الأنبياء (ص).

ومن البديهيّ أن يكون وجدان الله سبحانه والوصول إليه شاهد ودليل على صِدق مَن يذكّر الناس بهذا ويهديهم إلى ذلك الصراط، ولذا نرى أنّ الله سبحانه وتعالى يعرّف ذاته المقدّسة في الكثير من الآيات بأنّه هو الشاهد، أي أنّه تعالى، وبعد تعريف ذاته لعباده، أصبح وجود المعرفة الفطرية شاهد على صِدق رسوله (ص)؛ لأنّ النبيّ إنّما يدعو الناس ويهديهم إلى معروفهم الفطريّ، وكذلك القرآن الكريم، فباعتباره كلام حديث وجديد يتناسب مع رسالة خاتم الأنبياء والرّسل (ص) فإنّه يمثّل تجلّي الله سبحانه في كلامه.

وممّا لا شكّ فيه أنّ النبيّ (ص) مبعوث للناس كافّة وهو المُكلّف بتربيتهم وتزكيتهم وتكميلهم والمُبشّر لهم والوسيط لتقرّبهم ووصولهم إلى الله سبحانه، ولذلك فإنّ التدبّر في القرآن الكريم واجب على الجميع لكي يستطيعوا وجدان ربّهم وإدراك شهادته تعالى على صِدق رسوله وكلامه وفهمها دون أيّ تقليد، وهذه هي الآية العظمى والمعجزة الكُبرى والخالدة إلى قيام الساعة.

7 ـ الغاية من اقتصار وجه إعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته

اتّضح لنا حتى الآن أنّ تحدّي القرآن الكريم ـ بحسب رأي

---

(1) يُعتبر إبلاغ الأحكام التعبّدية كذلك فرعًا من فروع أحكام العقل ومصداقًا لها مثل عدم جواز التصرّف في أملاك الله دون إذنه وضرورة تحرّك العبد بتحريك مولاه ووجوب ذلك.

المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ ووفقًا لصريح آيات القرآن المجيد والروايات المنقولة عن حَمَلة علوم القرآن ـ يكمن في هدايته وحكمته وعلومه وبراهينه ونوره وشفائه ومواعظه وبيّناته، وهكذا فإنّه يثير عقول الناس بعد تذكيرهم بمعروفهم الفطريّ؛ ونتيجة لذلك يكون باستطاعة العقل ـ الذي يُعتبر الحجّة الإلهية والنور الربّاني ووسيلة الكشف لدى جميع العقلاء ـ بيان أنّ المخلوق والمصنوع هما مملوكان وأنّ الصانع والمكوّن هو المالك الحقيقيّ، وبهذا يكون السلطان والأمر والنّهي للربّ الصانع، وهنا يكتشف العقل أنّ الحقّ يقتضي أن يكون السلطان والولاية في العباد بأمر الله سبحانه ليصبح المنصوب لهذا الأمر بالتالي خليفة الله الذي يملك الحقّ في الأمر والنّهي، وأمّا إذا كان التنصيب والاستخلاف صادريْن عن غير الله سبحانه فقد ارتكب المنصوب ظلمًا وكان غاصبًا لسلطانه وولايته الإلهية؛ بل إنّ مَن نصبه وأعانه هو شريك له في هذا الظلم العظيم.

وتُمثّل هذه المسألة واحدة من وجوه وجوب تعيين الحجّة من قِبل الله سبحانه في كلّ زمان لامتناع قيام النظام في العالم بدون سلطان، ومن ناحية أخرى فقد اتّضح لكلّ عاقل أنّ أيًا من الخلفاء المسلمين ـ منذ وفاة الرسول (ص) وإلى يومنا هذا ـ لم يجرؤ على دعوى أنّه مُستخلف من قِبل الله وأنّ الله سبحانه قد عيّنه ليتولّى أمور الناس سوى رسول الله (ص) وأئمّة أهل البيت (ع)، ولعلّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[1] يُمثّل أوضح دليل على ذلك، وكان رسول الله (ص) قد دعا أيضًا بأمر الله سبحانه قائلًا: «مَن كُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاه»، وهذا دليل آخر على أنّ النبيّ الأكرم (ص) وآل بيته الطاهرين (ع)

---

(1) سورة المائدة: الآية 55.

كانوا يدّعون بحقّ أنّهم خلفاء الله وقد تحدّوا الآخرين بعلومهم ومعارفهم الإلهيّة لإثبات صحّة ادّعائهم وصِدق مقولتهم.

وبعد الإقرار بذلك والاعتراف به نتبيّن أنّ احتلال أيّ شخص آخر منصب الخلافة يُعدّ حجّة بحدّ ذاتها على غصب الخلافة وارتكاب الظلم بحقّ مَن عيّنه الله لذلك المنصب كخليفة وقائم ومسؤول على أمور عباده، فمع التدبّر في القرآن الكريم تتّضح لنا حقّانية الشخص الذي يُطالب بالبرهان الإلهيّ وليس بالبرهان البشريّ أن يكون السلطان والولاية والخلافة موهوبة من قِبل الله تعالى وحده وبطلان كلّ قول ومذهب غير ذلك، ومعنى هذا أنّ القرآن الكريم يعتبر كلّ ملّة ومذهب غير ملّة الإسلام والتشيّع باطلة، وبالرّجوع إلى القرآن المجيد والالتزام به فإنّ الاختلاف سيزول عن العالم بالمرّة.

ومن ذلك كلّه نعرف أنّ رسول الله (ص) ـ وهو العقل الأوّل وأعلم الناس عند الله سبحانه ـ قد تحدّى الجميع بالعلوم والمعارف الإلهية باعتباره الحامِل لتلك العلوم والمعارف والحِكَم والمواعظ التي تضمّنها القرآن الكريم، وكذلك أئمّة آل البيت (ع) الذين تحدّوا جميع الغاصبين لحقّهم بواسطة تلك العلوم والمعارف القرآنية لإثبات أحقّيّتهم في الولاية لأنّهم أعلم الناس بحِكَم القرآن الكريم وهدايته وظاهره وباطنه.

إنّ تجلّي هذا الأمر ووضوحه من شأنه أن يقوّض أساس خلافة الغاصبين ويحرّك الناس للالتجاء إلى حَملة علوم القرآن والرّجوع إليهم في كلّ أمر، وهذا ما دفع الغاصبين إلى بذل قصارى جهودهم من أجل إخفاء جانب الهداية والمعرفة في القرآن الكريم والإيحاء بأنّ إعجاز القرآن الكريم محصور في فصاحته وبلاغته فقط.

يقول الميرزا الأصفهانيّ في كتابه المسمّى «أنوار الهداية»:

«إنّ لِعِلم القرآن حَمَلة معيّنة، ومدينة ذلك العلم كان خاتم النبيّين وباب المدينة عليّ بن أبي طالب كما نصّ به (ص): «**أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِهَا مِنْ بَابِهَا**»، والنّاس سدّوا باب تلك المدينة ومن سَدّه انفتحت مدائن الجهل إلى زمان العبّاسيّين فاضطرّوا إلى نشر علوم البشر وتطبيقها بالتأويلات مع علم القرآن، وجعلوا القرآن الفاروق بين الباطل والحقّ الذي من شأنه رفع الخلاف موردًا للخلاف وميدانًا للاختلاف، والغاصبون لمحلّ حملة القرآن يفرّقون الناس عنهم خوفًا من نشر علومهم وتوجّه الناس إليهم، وهم في غاية الخوف والتقيّة بين قَتْل وحَبْس وطَرْد، وذنبهم تحمّلهم لعلوم القرآن وخوف الغاصبين من توجّه الناس إليهم بسبب علومهم»[1].

8 ـ إخفاء الوجه الأصلي لإعجاز القرآن

تبيّن ممّا سبق أنّ المرحوم الأصفهانيّ يرى أنّ المُستبدّين والغاصبين سعوا إلى إبعاد الناس وإقصائهم عن العلوم والمعارف الإلهية وحاولوا بكلّ الوسائل ترويج العلوم البشرية التي تمثّل عين الظلمات والضلال وإشاعتها من أجل بلوغ غاياتهم وأهوائهم، ولترسيخ أُسس سياستهم هذه بذل الغاصبون كلّ ما استطاعوا من جهد ليزيغوا قلوب الناس وأفكارهم عن جانب الهداية في القرآن الكريم، ومن بين الأساليب والوسائل التي استخدموها للوصول إلى أغراضهم ما يأتي:

1 ـ تشبيه علوم القرآن بالعلوم البشرية وأنّها من سنخها.

2 ـ اعتبار النبيّ (ص) مجرّد مجتهد لا غير.

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص7 ـ 8.

3 ـ بناء أحكام القرآن الكريم على أساس القياس.

4 ـ الترويج للأدب والفنون الأدبية وجعلها محور كلّ شيء.

5 ـ إلهاء قلوب الناس وأفكارهم بقصائد الشعر والبحوث اللغوية.

6 ـ فَتْح باب الكلام في العلوم القرآنية ليتسنّى للجميع الخوض في ذلك من دون علم أو خلفية بذلك.

7 ـ إيجاد علم باسم علم الكلام وخلط الموضوعات والمفاهيم القرآنية مع بحوث المتكلّمين.

وكانت النتيجة أن أصبح القرآن الكريم محور الخلاف بعد أن كان الهدف من نزوله هو رفع كلّ الخلافات والاختلافات بين أفراد البشر.

ثمّ بدأ حكام الجور بتنفيذ أهدافهم. من خلال ترجمة كُتب الفلسفة اليونانية وبحوث الكثير من المتفلسفين والترويج للعلوم الفلسفية وتعاليم الفلاسفة، حتى وصل بهم الأمر إلى تأويل ألفاظ القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة وفقًا للمفاهيم الذهنية لدى المسلمين والتي تُمثّل نتاج المعارف البشرية وإرجاع ذلك كلّه إلى ما نقّحوه وهذّبوه ممّا اشتهت أنفسهم.

ويرى الميرزا أنّه بالإمكان تلخيص أهمّ الأساليب التي اتّبعها المستبدّون والظلمة للوصول إلى تلك الأهداف بالنقاط الآتية:

1 ـ تحريف أفكار الناس وآرائهم وإيهامهم بأنّ وجه إعجاز القرآن الكريم يقتصر على فصاحته وبلاغته فقط.

2 ـ نشر العلوم الأدبية وطُرق قراءة القرآن الكريم وإشاعتها.

3 ـ تشبيه علوم القرآن ومعارفه بالعلوم والمعارف البشرية.

4 ـ تشجيع الناس على التحدّث والكلام بشأن القرآن الكريم

بالاستناد إلى العلوم البشرية.

5 ـ ترجمة الكُتب والمصادر اليونانية والبحوث الفلسفية والعمل على نشرها وترويجها في كلّ بقاع العالم الإسلامي.

6 ـ تعمد خلط الفلسفة والعلوم اليونانية مع العلوم الإسلامية.

7 ـ العمل على تركيز أفكار العلماء المسلمين وآرائهم في تحقيق جميع المسائل وتنقيحها بالاستناد إلى الجهود الإنسانية.

9 ـ سبيل الخلاص من هذه المؤامرة

9 ـ 1 ـ الرّجوع إلى آل البيت (ع)

يتّضح ممّا قيل أنّ أئمّة أهل البيت (ع) قد تحدّوا أعداءهم ومُبغضيهم بعلوم القرآن الكريم ومعارفه لإثبات حقّانيّتهم ولهذا ظلّوا (ع) متميّزين عن أتباع العلوم البشرية والمروّجين لها، فيما انصبّت جهود المتآمرين والغاصبين على منع الناس وتخويفهم من الاستفادة من العلوم والمعارف القرآنية، فأدّى ذلك إلى إيجاد العراقيل والعقبات في طريق أمير المؤمنين (ع) وأبنائه المعصومين (ع) ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[1]، فقد وعد الله سبحانه بالمحافظة على القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[3].

وهكذا، وعلى الرغم من كلّ ما بذله المنافقون وسعى إلى

---

(1) سورة التوبة: الآية 32.

(2) سورة الحجر: الآية 9.

(3) سورة الصف: الآية 8.

تحقيقه الغاصبون من خلال الترويج للعلوم والمعارف البشرية وتهميش العلوم القرآنية، ظلّت حكمة القرآن الكريم وهدايته حديثة ومتجدّدة ومدهشة ومضيئة كالشمس الساطعة في كَبد السماء في مقابل العلوم البشرية، واستمرّت قيادة رسول الله (ص) وأوصيائه (ع) للناس وتوجيههم نحو الهداية والمعارف الإلهية باعتبارهم (صلوات الله عليهم) آباء هذه الأُمّة والحفظة للدين على مرّ العصور، وفشلت كلّ المحاولات والضغوط والصعوبات في منع أئمّة آل البيت (ع) من إشاعة دين الله وتثبيت قواعده وترسيخ أُسسه، وتحمّلوا في ذلك ما لا يمكن لأيّ إنسان عاديّ تحمّله أو الوقوف بوجهه. فعلى الرغم من كلّ الموانع والمشاكل التي كانت قائمة في ذلك الزمان لم يألُ الأئمّة الطاهرون جهدًا في سبيل نشر علوم القرآن وإظهار معارفه الإلهية للعيان لتتّضح الهوّة الواسعة بين علومه ومعارفه وبين العلوم البشرية ويتبيّن الخطأ الفاحش في توجيه الناس إلى العلوم البشرية بدلًا من العلوم القرآنية وتبطل حِيَل الماكرين وتفشل خُطط المتآمرين.

يقول المرحوم الأصفهانيّ:

«ومن العجب أنّهم (ع) يُراعون كمال التقيّة في فروع المسائل وأمّا في باب المعارف الإلهيّة يدعون الناس إلى أنفسهم ويصرّحون بأنّ تلك العلوم عندنا؛ لأنّ في ذلك حفظ أُصول الدين وبقاء الشّرع وهو أهمّ من حفظ النفس، ولذا تحمّلوا القتل والحبس وباقي الشّدائد... ألا يكفيك أنّ أمير المؤمنين عليًّا (صلوات الله عليه) كان عنده تمام القرآن ويعلم موارد نزولها، مكّيّها ومدنيّها، سفريّها وحضريّها، تفسيرها وتأويلها، ومقدّمها ومؤخّرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها؟».

ويعتقد الميرزا الأصفهاني أنّه وبعد كلّ تلك التوضيحات، يتوجّب على كلّ عاقل فعل الآتي:

أ ـ عدم حَمل ألفاظ القرآن الكريم وكلام رسول الله (ص) على المصطلحات التي اختُرِعَت أساسًا لإخفاء العلوم القرآنية.

ب ـ عدم الاهتمام بالمفاهيم التي ترسّخت في أذهان عامّة المسلمين.

ج ـ الرّجوع في مثل تلك المسائل إلى أحاديث رسول الله (ص) وروايات آل بيته (ع) وحَمل ألفاظ القرآن الكريم على المعاني اللغوية التي نزل على أساسها، لأنّه:

أوّلًا: صرّح الله تعالى في القرآن الكريم نفسه بأنّ كلامه فيه قابل للتأويل وأنّ فيه المُحكم والمتشابه، وصرح الرسول وآل البيت في العديد من الروايات أنّ له ظهورًا وبطونًا حتى سبعين بطنًا.

ثانيًا: حذّر الرسول الأعظم (ص) المسلمين في العديد من الروايات من تفسير القرآن بالرّأي.

ثالثًا: صرّح النبيّ (ص) في حديث الثقليْن المشهور بأنّ آل بيته (ع) هم عدل القرآن وأنّهم مع القرآن.

رابعًا: صرحت الروايات بأنّ أئمّة آل البيت (ع) هم حَملة علوم القرآن المجيد وبها تحدّوا الجميع.

فبالرجوع إذن إلى أئمّة آل البيت (ع) تتّضح مقاصد القرآن الكريم كالشمس الساطعة وتتبيّن نظرته والجانب الذي به تحدّى الجميع ويظهر صِدق النبيّ (ص) وآل بيته الكرام (ع) في كونهم حَملة علوم القرآن ومعدن الحكمة والهداية، ويعلم الجميع أنّه لا اختلاف بين علوم القرآن ومعارفه، وتنكشف حِيَل الظالمين ومَكر المدّعين من خلال الرجوع إلى آل بيت الرسول (ص)، وهكذا يبقى طلّاب الحقيقة في أمان من كلّ تلك الدسائس والمؤامرات.

9 ـ 2 ـ التدبّر في القرآن

يعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ الضرورة تحتّم التدبّر في القرآن الكريم من أجل وجدان الله وإكمال العقول لأنّ الله سبحانه وتعالى قد تجلّى في كلامه، وأنّ هذا التدبّر يقتضي تعلّم اللغة العربية، ويرى أنّ تجلّي الله عزّ وجلّ في كلامه مقتصر على اللغة العربية بالذات وأنّ ترجمة كلامه [إلى أيّ لغة] تتعارض مع تجلّيه وظهوره وبذلك تتّضح ضرورة تعلّم العربية، وأنّ الهدف من نزول القرآن الكريم باللغة العربية هو وجوب جَعل هذه اللغة لغة جامعة بين الأُمم المختلفة باعتبارها اللغة الدينية في العوالم السابقة وهي لغة الملائكة ورجال الدين وأهل الجنّة والمقرّبين؛ فاللغة العربية هي أكمل اللغات وأتمّها وأشملها.

إنّ عدم تعلّم اللغة العربية والاكتفاء بالترجمة يعني تقليد المترجم وهو ما يتناقض مع مسألة وجدان الله سبحانه التي لا تستند إلى التقليد بل إلى اعتماد الكلام الإلهيّ مباشرة، ولذلك أمرنا آل البيت (ع) في العديد من الروايات بتعلّم اللغة العربية والامتناع عن التحدّث باللهجات العربية المتداولة[1].

وبعد نقله بعض الروايات عن أهل البيت (ع) وبالاستناد إلى حديث مرويّ عن الإمام الجواد (ع)[2]، كتب الميرزا الأصفهانيّ

---

(1) محمّد بن علي الصّدوق، **معاني الأخبار**، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات اسلامى، 1982م، ص345؛ محمّد بن علي الصّدوق، **الخصال**، تصحيح: علي أكبر غفاري، رابطة المدرسين، قم، 1983م، ص258.

(2) قال الإمام الجواد (ع): «ما استوى رجلان في حسب ودين قطّ إلّا كان أفضلهما عند الله عزّ وجلّ آدبهما... [قال] بقراءة القرآن كما أُنزل، ودعائه من حيث لا يلحن، وذلك الدعاء الملحون لا يصعد إلى الله». (محمد الحر العاملي، **وسائل** =

يقول: «إنّ تكميل الدين ومعرفة العقل وأحكامه وفهم واستيعاب فتاوى المعصومين (ع) لا يقوم على العربية التي أوجدها أصحابها... بل إنّ السبيل إلى تعلّم العربية هو السبيل الفطريّ الشائع لدى جميع العقلاء في مقام تعلّم اللغات المختلفة».

ويعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ ما هو موجود في الوقت الحاضر والمعروف باسم العلوم العربية بما فيها اللغة والصّرف والنّحو وغير ذلك هو الذي أدّى إلى دخول اللحن في اللغة العربية[1]؛ وهكذا يتبيّن لنا أنّ المستبدّين مكروا واحتالوا في هذا أيضًا حيث عمدوا إلى تجاهل أمير المؤمنين (ع) وتهميشه بهدف إخفاء علوم القرآن وتأسيس قواعد اللغة العربية وفقًا لِلَهَجات الأعراب من أهل البادية، ولذلك ورد في العديد من الروايات تحذير آل البيت (ع) الناس من تعلّم اللغة العربية المكتوبة والموضوعة من قِبل الحكّام[2]؛ بل وسمّى الأئمّةُ (ع) هذه العربية

= الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1414هـ، ج6، ص221).

(1) مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَوْمَ عَرَفَةَ بِالْمَوْقِفِ وَهُوَ يُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ: «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ الْإِمَامَ ثُمَّ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ثُمَّ الْحَسَنُ ثُمَّ الْحُسَيْنُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ (ع) ثُمَّ هَهْ فَيُنَادِي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لِمَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَعَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ اثْنَيْ عَشَرَ صَوْتًا». وَقَالَ عَمْرٌو: فَلَمَّا أَتَيْتُ مِنًى سَأَلْتُ أَصْحَابَ الْعَرَبِيَّةِ عَنْ تَفْسِيرِ هَهْ فَقَالُوا هَهْ لُغَةُ بَنِي فُلَانٍ أَنَا فَاسْأَلُونِي قَالَ ثُمَّ سَأَلْتُ غَيْرَهُمْ أَيْضًا مِنْ أَصْحَابِ الْعَرَبِيَّةِ فَقَالُوا مِثْلَ ذَلِكَ. [المترجم]. (انظر: محمّد بن يعقوب الكُلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج4، ص466).

(2) انظر: محمد بن منصور (ابن إدريس الحلي)، **السرائر**، تحقيق: لجنة التحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين، قم، 1411هـ، ج3، ص627؛ محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج17، ص329؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص218.

بـ: «السَّهَك»[1] وهي الريح الكريهة[2] مؤكّدين على أنّ أصحاب اللغة قد حرّفوا هذا الكلام عن مواضعه الصحيحة.

وعلى الرغم من كلّ ما فعله الحاقدون والمُبغضون لآل بيت رسول الله (ص) وعلى الرغم من محاولاتهم لإبعاد أمير المؤمنين (ع) عن مقامه ومنزلته وإزاحته عن دوره الفعّال في تعليم الناس اللغة العربية الفصحى وفقًا للقرآن الكريم الذي جمعه بنفسه الشريفة، إلّا أنّه (ع) فتح الباب أمام أبي الأسود الدّؤليّ لتعليم العربية الصحيحة من أجل حفظ المصحف الذي كان متداولًا في وقته في أيدي المسلمين.

قال الميرزا الأصفهانيّ بعد الإشارة إلى تلك النقاط:

«فاعتبروا يا أُولي الألباب عن مكر الخلفا[ء] وتدوينهم هذا العلم العربيّ بالمراجعة إلى عَرب البادية إلى آل الأمر إلى أن يُقال على أولاد أفصح من نطق بالضاد وأفصح العرب الذي لا ينفعلون بألسنة غيرهم كما هو الظاهر من الروايات والأدعية والكلمات الجامعة المرويّة عنهم، لو تعلّمت العربيّة فظهر أنّ أساس المتغلبين على الظلم بآل محمّد (ص) من جميع الجهات والاجتهاد في سدّ أبوابهم ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾»[3].

---

(1) «السَّهَكُ: ريحٌ كريهة تجدها من الإنسان إذا عَرِقَ». (**لسان العرب**، مادة (سهك)). [المترجم]

(2) حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مصدر سابق، ج4، ص279 ـ 280.

(3) سورة التوبة: الآية 32.

ويرى الميرزا أنّ من أعجب الأمور هو الحرص على مراعاة القواعد المدوّنة في القراءة عند الاختلاف في القراءات بينما أكّد آل البيت (ع) في رواياتهم بما لا يقبل الشكّ والغموض أنّ العربية التي كتبها ووضعها المُخالفون والمناوئون لا تمثّل السبيل إلى معرفة الكتاب والسنّة أبدًا. ويعتقد الأصفهانيّ أنّ لتعلّم العربية وجهان:

1 ـ تعلّمها لفهم المراد والمقصود من الكلام.

2 ـ تعلّمها لكسب القدرة على التحدّث باللغة العربية الفصحى بعيدًا عن اللهجات.

ولا شكّ في أنّ ما يحتاج إليه المسلم في بادئ أمره هو فهم الكتاب والسنّة والتدبّر فيهما، أمّا الوجه الثاني فيأتي بعد ذلك من حيث الأهميّة، فاللغة العربية هي لغة الدين الإسلاميّ ومع تحقيق الوجه الثاني ستُصبح اللغة العربية لغة الأمّة الإسلامية كلّها. ولمّا كان أساس القرآن الكريم ودعوة الرّسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع) هو التذكير بنور العقل وأحكامه من جهة، ثَمّ التذكير بالمعروف الفطريّ من جهة أخرى، فإنّ التذكير يبقى هو السبيل الأقوم. ولكي نستطيع فهم المقاصد وإدراكها في كلام الله المجيد يكفينا تعلّم مفاهيم الكلمات كما هي الحال عندما تكون الإشارة كافية في مُعظم المسائل والأمور الاعتيادية في حياتنا اليومية وعلاقاتنا الاجتماعية من أجل أن يفهم المُخاطَب ما يريده المتكلِّم، وعندئذ لا حاجة بنا إلى التفصيل والإطناب[1].

---

(1) على سبيل المثال، عندما يطلب السيّد من عبده أن يأتي له بالطعام فإنّه يكتفي بذكر كلمة «الطعام» ولا داعي إلى أن يقول له مثلًا: يا سعيد! اذهب إلى المطبخ =

وفي صدر الإسلام اختلط الكثير من الناس من أقوام مختلفة وألسنة متباينة مع العرب آنذاك واستطاع أبناء تلك القوميات غير العربية العيش والتعايش مع العرب ومعاشرتهم بسهولة ودون أيّ مشاكل من خلال تعلّمهم وإدراكهم مفاهيم الكلمات بدلًا من تعلّم اللغة العربية المكتوبة، وتمكّن الكثيرون من استيعاب مُحكمات القرآن الكريم وفهم خُطب الرسول الأعظم (ص) وأئمّة أهل البيت (ع) ومواعظهم وتعاليمهم، وهذه الطريق الفطرية والعقلائية في فهم وتعلّم المقصود في اللغات المختلفة هي الطريقة الاعتيادية والمعروفة سيّما في المسائل والأمور العادية.

ويعتقد الأصفهانيّ أنّه من الضرورة بمكان تعلّم اللغة العربية وتعليمها خطوة خطوة ومنذ فترة الطفولة، ويرى أنّه لا بدّ من تعليم الأطفال أوّلًا كلمات الشهادتيْن ومفاهيمها، ثمّ تعليمهم مفاهيم كلمات الأذكار وعباراتها، وبعد ذلك تأتي مرحلة تعليم مفاهيم الكلمات المُستخدَمة في الصلوات، ثمّ التركيز شيئًا فشيئًا على الآيات المتعلّقة بمسائل الذِّكر والتذكير.

ولمّا كان أساس القرآن الكريم هو الاستناد إلى القرائن المنفصلة، فلا مناص لنا من الاعتماد على الخُطب والروايات الواردة في ذيل الآيات من أجل إدراك مفاهيمها المركّبة، ومن خلال ضمّ تلك الخُطب والروايات وتعلّم مفاهيم كلماتها وعباراتها، تنفتح أمامنا أبواب التدبّر في القرآن الكريم وفهم المفاهيم التركيبية الموجودة في الكتاب والسنّة الشريفة واستيعابها، وهكذا ستُتاح

= وأطفئ النار التي تحت القدر ثمّ ضع مقدارًا من الطعام في صحن وأتي به إليّ لأتناوله! بل تكفي هنا الإشارة بكلمة «الطعام»، ومن الطبيعيّ أن يفهم العبد ما يقصده مولاه، وعندها سيكون في غنىً عن بقية التفاصيل.

الفرصة أمام أبسط الأفراد وحتى أجهلهم بالعلوم القرآنية لفهم المقصود في الفتاوى الصادرة عن الرسول الأعظم (ص) والأئمّة المعصومين (ع) بيُسر ودون أيّ صعوبات، وسيتمكّن الجميع من إدراك المسائل في الأحكام الفرعية كذلك.

ولمّا كان أيضًا إرجاع المتشابهات إلى المُحكمات أمرًا ضروريًّا وواجبًا فعندئذ سيتّضح المراد والمقصود من المتشابهات عند الرّجوع إلى المُحكمات، وبهذه الطريقة سيسهل تعلّم اللغة العربية والتحدّث بها بأفصح وجوهها وتصبح اللغة العربية ـ كما أشرنا ـ اللغة الجامعة بين الأُمم المتعددة.

استنتاج:

إنّ وجه إعجاز القرآن الكريم ـ برأي الأصفهانيّ ـ يكمن في علومه ومعارفه الإلهية وليس في فصاحته وبلاغته، وقد حاول الميرزا الأصفهانيّ تقديم دلائله لإثبات مُدّعاه في سبب طعن الكافرين بعلوم القرآن الكريم ومعارفه وعموميّة إعجازه وشموليّته على مرّ العصور.

ويعتقد أنّ العلّة في إعجاز علوم القرآن ومعارفه هي كون القرآن الكريم كلام الله المجيد، وأنّه كان وسيبقى جديدًا وحديثًا لا يتأثّر بالزّمان والمكان بسبب تقديمه لنوع جديد وحديث من الحكمة والهداية وتذكيره العباد بالمعرفة الفطرية وإثارة عقولهم في مقابل العلوم البشرية التي تتقادم وتفسد مع مرور الوقت ثمّ سرعان ما تنمحي وتزول.

هذا، ولا شكّ في أنّ اهتمام الناس بهذه المسألة وتنبّههم لها سيضطرّهم إلى الرّجوع إلى حَملة علوم القرآن الكريم، لذلك بذل الغاصبون للخلافة جهدهم لصرف أذهان المسلمين والناس أجمعين عن ذلك والاقتصار على جانب البلاغة والفصاحة في القرآن الكريم.

إنّ ما قامَ به عدد من سلاطين الجور أدّى إلى انصراف الناس عن حكمة كتاب الله والابتعاد عن معارفه، ولكي نستطيع الاستفادة والانتفاع بالعلوم الإلهية للقرآن الكريم من جديد والتحرّر من قيود الجهل وأصفاد الضلال، فإنّه لا مفرّ أمامنا سوى اللجوء إلى حَملة علوم القرآن والتدبّر في آياته بالاستناد إلى تعاليمهم وتوصياتهم.

المراجع والمصادر

1 ـ أبو القاسم الخوئي، **بيان در علوم ومسائل كلي قرآن**، ترجمة: محمّد صادق نجمي وهاشم هريسي، طبعة مهر استوار، قم، 1975م.

2 ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1389هـ/ 1969م.

3 ـ أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، **المحاسن**، تحقيق: مهدي رجايي، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1413هـ.

4 ـ إسماعيل بن حمّاد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة**، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور العطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ.

5 ـ ــــــــــــــــ، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1408هـ.

6 ـ ــــــــــــــــ، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، بيروت، 1412هـ.

7 ـ حسن بن علي بن داود الحلي، **سه ارجوزه در كلام، امامت وفقه**، تحقيق: حسين دركاهي وحسن طارمي، منظمة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1988م.

8 ـ حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، 2003م.

9 ـ حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط**

المسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1408هـ.

10 ـ حسين بن محمّد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طهران، المكتبة المرتضويّة.

11 ـ ــــــــــــ، **الجامع الصغير**، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.

12 ـ ــــــــــــ، **الدر المنثور**، دار المعرفة، جدّة، 1365هـ.

13 ـ عبد الله واعظ يزدي، **معارف القرآن**، مشهد، 1962م.

14 ـ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، دمشق، 1415هـ.

15 ـ علي بن حسام الدين (المتقي الهندي)، **كنز العمال**، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت.

16 ـ فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1408هـ.

17 ـ فضل بن حسن الطّبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، مؤسسة الأعلميّ، بيروت، 1415هـ.

18 ـ القرآن الكريم.

19 ـ قطب الدين الرّاوندي، **الخرائج والجرائح**، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي (ع)، قم.

20 ـ كاظم الموسوي البجنوردي (إشراف)، **دائرة المعارف الشيعية**، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ط5، 2004م.

21 ـ مبارك بن محمد (ابن الأثير)، **النهاية في غريب الحديث**

والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الرازي ومحمود محمّد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1988م.

22 ـ محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1414هـ.

23 ـ محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

24 ـ محمّد باقر ملكي ميانجي، **مناهج البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1417هـ.

25 ـ محمّد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1405هـ.

26 ـ محمّد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرّشاد**، تحقيق: حسن سعيد، مكتبة جامع چهلستون، قم، 1400هـ.

27 ـ ــــــــــــ، **الخلاف**، تحقيق: علي الخراساني وجواد الشهرستاني ومحمّد مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ.

28 ـ محمّد بن النعمان المفيد، **المسائل السروية**، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، العدد 7، دار المفيد، بيروت، 1414هـ.

29 ـ محمّد بن علي الصّدوق، **التوحيد**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين، قم، 1416هـ.

30 ـ ــــــــــــ، **الخصال**، تصحيح: علي أكبر غفاري، رابطة المدرسين، قم، 1983م.

31 ـ ــــــــــــ، **معاني الأخبار**، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات اسلامى، 1982م.

32 ـ ــــــــــــ، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر غفاري، رابطة المدرسين، قم، 1404هـ.

33 ـ محمّد بن محمّد الغزالي، **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1419هـ.

34 ـ محمّد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.

35 ـ محمد بن منصور (ابن إدريس الحلي)، **السرائر**، تحقيق: لجنة التحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين، قم، 1411هـ.

36 ـ محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، دار الكتب العلميّة، بيروت.

37 ـ محمّد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1388هـ.

38 ـ محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1415هـ.

39 ـ محمّد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مكتبة الحياة، بيروت.

40 ـ مهدي الأصفهاني، **إعجاز كلام الله المجيد**، نسخة المرحوم الدامغاني والمرحوم صدر زاده والمرحوم ملكي ميانجي.

41 ـ ـــــــــــــــ، **أنوار الهداية**، نسخة خطية.

42 ـ نهج البلاغة.

43 ـ هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، بيروت، 1419هـ/ 1999م.

44 ـ يحيى بن الحسن (ابن البطريق)، **عمدة عيون صحاح الأخبار**، تحقيق: رابطة المدرسين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين، 1407هـ.

التأويل في الفلسفة والعرفان

محمّد بياباني اسكويي[1]

الهدف من هذه المقالة هو بيان أحد الاختلافات الرئيسة بين أتباع مدرسة التفكيك وبين الفلاسفة والعرفاء، حيث يرى الأوّلون ضرورة إرجاع المعارف الدينية إلى النصوص المقدّسة دون أيّ تأويل أو تفسير، بينما لا يتوانى الفلاسفة والعرفاء عن تأويل النصوص الدينية وتفسيرها حتى يتسنّى لهم مقارنة ذلك مع نتائج البراهين الفلسفية والشهود العرفاني لديهم؛ لكن، ولأنّ هؤلاء يعلمون أنّ نسبة أمر ما إلى الدين لا تكون صحيحة إلّا إذا دلّت عليه النصوص والظواهر الدينية من غير تأويل ولا تفسير، فإنّهم يقولون إنّ موضوعاتهم ومسائلهم تتطابق مع المدلول الظاهريّ لكلّ من القرآن الكريم والحديث الشريف.

وهذا الكلام بعينه يُقال في الكشف والشهود العرفانيّيْن؛ إذ لا يمكن اعتبار نتيجة الشهود العرفانيّ جزءًا من المعارف الدينية إلّا بعد

---

(1) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية بمدينة قم.

تطابقها مع النصوص الدينية دون أيّ تدخّل أو تصرّف.

فهل كان ملّا صدرا وبقيّة الفلاسفة والعرفاء المسلمين مؤمنين بهذا المبدإ وملتزمين به؟ حتى إذا سلّمنا أنّهم لم يُؤوّلوا كلّ النصوص الدينية ولم يتدخّلوا في تفسيرها جميعًا، فإنّنا لا نستطيع التغاضي عن قيامهم بذلك في العديد من الموارد؛ لأنّ النصوص الدينية من وجهة نظرهم هي نصوص ظنيّة، بينما يعتبرون البراهين الفلسفية والشهود العرفاني أمورًا قطعية ويقينية؛ فهل يؤوّل هؤلاء فقط عندما تكون النصوص الدينية المفيدة ظنيّة أم أنّهم يفعلون ذلك حتى مع المعارف الدينية القطعية واليقينية كذلك؟ الجواب: نعم؛ فالفلاسفة والعرفاء متّفقون على أنّه، وفي مثل تلك الحالات، إذا لم تكن النصوص الدينية أفضل من البراهين الفلسفية فإنّها ليست أقلّ منها. وفي ما يأتي نشير إلى بعض الأمثلة حول تلك التأويلات:

1 ـ حدوث العالم

استنادًا إلى النصوص الإسلامية؛ بل وكلّ الأديان السماوية، يُعتبر المخلوق حادثًا؛ أي أنّ الخلق إيجادٌ بعد العدم. يقول المرحوم الشيخ الأنصاري: «وكلما حصل القطع من دليل نقلي، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانًا؛ فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر»[1].

ونلاحظ في عبارات الشيخ الأنصاري تأكيدًا صريحًا حول إجماع الشرائع السماوية على أنّ حدوث العالم هو حدوث زمانيّ، إلّا أنّ مُعظم الفلاسفة لا يوافقون على كون الحدوث الزمانيّ معناه

(1) مرتضى الأنصاري، **تراث الشيخ**، ج24، ص57.

وجود الله تعالى قبل وجود جميع المخلوقات، أي عدمها قبل وجودها؛ بل يقولون بالقِدَم الزماني والحدوث الذاتي؛ فهم يعتقدون أنّ وجود المخلوق في غير مسبوق بالعدم في الزمان بل بالعقل، وبذلك جمعوا بين البَعدية والقَبلية؛ وعلى هذا الأساس أوّلوا جميع النصوص الدينية التي صرّحت بالحدوث الزماني وفسّروها لكي يتسنّى لهم التوفيق بينها وبين مبادئهم الفلسفية.

إذن، فالذي يقصده الشيخ الأنصاري من الحدوث الزمانيّ لما سوى الله هو أنّ الله تعالى كان موجودًا ولم يكن معه أيّ مخلوق بَعد، ثمّ أوجد الله بمشيئته الحدوثية المخلوق الأوّل ممّا يدلّ على:

أ ـ أنّ الله سبحانه ليس علّة الخلق، بما في ذلك العقول المجرّدة، أي أنّ ذلك لا يعني وجود العقل الأوّل مباشرة بعد وجود العلة لأنّ العلة التامة ليست منفصلة عن معلولها إطلاقًا.

ب ـ أنّ الفيض الثاني الذي يقول به الفلاسفة والعرفاء باطل لأنّه لمّا كان الله تعالى موجودًا ولم يكن معه أيّ موجود فلا معنى عندئذ لوجود الفيض؛ لكنّ هذا الكلام لا يدلّ أبدًا على أنّ الله سبحانه وتعالى بخيل لأنّ عدم الإفاضة لا يعني البُخل.

هذا، في الوقت الذي صرّح فيه ملا صدرا قائلًا: «إنّ شأن الربّ تعالى إفاضة الخير والإحسان وإبداع الفضل والرحمة بلا منع وتقتير وبخل قبل الاستحقاق وسبق الأعمال ومع الاستحقاق والاستيهال»[1].

2 ـ خلود العذاب وأبديّته

صرّح جميع الفقهاء والمحدّثين والمتكلمين والفلاسفة وكذلك

---

(1) صدر الدين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ج3، ص7.

عدد من العرفاء، بأنّ عذاب جهنّم خالد وأبديّ بالنسبة إلى الكفّار، إلّا أنّ محيي الدين بن عربي وبعض تلامذته وأتباعه قالوا بعدم خلود العذاب، وتبعه على هذا المنهج ملا صدرا الذي نفى خلود العذاب وردّ بشدّة على العلماء والفقهاء والمتكلمين قائلًا: «والقول بانتهاء مدّة التعذيب للكفار وإن كان باطلًا عند جمهور الفقهاء والمتكلّمين وبدعة وضلالة لادّعائهم تحقّق النصوص الجليّة في خلود العذاب ووقوع الإجماع من الأمّة في هذا الباب، إلّا أنّ كلًّا منها غير قطعيّ الدلالة بحيث تعارض الكشف الصريح أو البرهان النيّر الصحيح»[1].

وبعد ردّه النصّ المُعتبر في خلود العذاب، والاعتراض على فهم جميع الفقهاء والمتكلمين، وتقديم عُنصرَيْ الكشف والشهود العرفانيّيْن والبرهان الفلسفيّ على النصوص الواردة، يقول ملّا صدرا بهذا الصّدد: «فإذا كان حالهم على هذا المنوال من العلم والمعرفة والورع والتقوى، فالقدح من أحد فيهم في مسألة عقائدية دينية يدلّ على قصور رتبة القادح وسوء فهمه وقلّة إنصافه؛ بل الأولى له السكوت عمّا لا يصل إليه عقله من درك مقالهم وفهم حالهم، والله أعلم بسرائر عباده وبواطن أقوالهم»[2].

وعلى الرغم من أنّ السيد جلال الدين الآشتيانيّ يُعدّ من المؤيّدين بشدّة لآراء ابن عربي وملّا صدرا الشيرازي، إلّا أنّه اعترض عليهما في ما يخصّ هذا الموضوع[3]، حيث قال: مع أنّ محيي الدين ابن عربي كان قد صرّح في كتابيْه «الفتوحات» و«الفصوص» بخلود الكفار والمشركين في العذاب... إلّا أنّه قال بانقطاع العذاب عن أهل

---

(1) صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، ج4، ص316.

(2) المصدر نفسه، ص318.

(3) جلال الدين الأشتياني، **نقد مبانی حکمت متعاليه**، ص169.

العذاب وتبعه على هذا بعض الباحثين كذلك[1].

وأشار في مكان آخر إلى أنّ ملّا صدرا الشيرازي والفيض الكاشاني هما ممّن اتّبع محيي الدين بن عربي؛ إذ قالا بعدم خلود العذاب، وقال: إنّ صدر الحكماء وتلميذه الأجلّ المؤلّف العلامة [الفيض الكاشاني] وبسبب حسن ظنّهما بأهل المعرفة والعرفاء الكاملين أيّدا مسألة انقطاع العذاب. صحيح أنّ الضرورة في الإسلام تقتضي خلود جهنّم لا خلود العذاب، إلّا أنّه يوجد دليل محكم نابع عن العقل والشرع على سرمديّة العذاب على الكفّار والمشركين ودوامه وانقطاعه عن العاصين والمؤمنين[2].

وهنا نلاحظ أنّ ملّا صدرا قد ادّعى الشهود التوحيدي على عدم خلود العذاب مضافًا إلى دعواه وجود البرهان النورانيّ الصحيح، وفي المقابل نرى السيد جلال الدين الآشتياني يدّعي وجود الدليل العقلي والنّقلي المحكم على خلود العذاب؛ فأيّ القوليْن صحيح: قول السيد جلال الدين الآشتياني أم كلام ملّا صدرا الشيرازي؟

وتعرض ملّا علي النوري ـ وهو من الشارحين للحكمة المتعالية ـ لهذه الشبهة وبحثِ هذا الإشكال من خلال بيانه أنّ العامل الأساس لظهور هذه النظرية من قِبل محيي الدين بن عربي وأتباعه يتمثّل في أنّه كانت توجد شبهة طرحها جماعة من أهل البحث والرّأي. وأشارَ ملّا علي النوري إلى أنّ الإشكال المذكور هو الذي دفع هؤلاء من الأصل إلى إنكار العذاب وصدور الانتقام عن الله سبحانه وتعالى في الآخرة بما في ذلك العذاب الدائم والمنقطع، ثمّ اعتبروا هذه الشبهة الخيالية حجّة عقلية وبرهانية.

---

(1) جلال الدين الأشتياني، **شرح بر زاد المسافر ملا صدرا**، ص352.

(2) جلال الدين الأشتياني، **أصول المعارف**، ص324.

وقد أوجز ملّا علي هذه الشبهة في البيت الشعريّ الآتي:

أنا ما خلقت الخلق للازدياد بل لأفيض بالجود على العباد

ثمّ ذكّر ملّا علي النوري بأنّ أولئك حملوا الآيات والروايات المتواترة الكثيرة الدالة على العذاب والعقاب الأُخرويّيْن على النظام التربويّ الإسلامي لإيمانهم بهذه المسألة؛ وهذا يشبه تهديدات المربّين في حين لا وجود لمثل هذا الشيء إطلاقًا[1].

وربما كان هذا السبب بالذات هو الذي دفع ملّا علي النوري إلى القول: إنّ محيي الدين بن عربي اعتبر كلمة «عذاب» مُشتقّة من الجذر «عَذْب» بمعنى: سائغ، والله تعالى يقول: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[2]، ففسّر كلمة «العذاب» في هذه الآية الشريفة بمعنى «السائغ» أو «العَذْب»، وقال في معنى ذلك: «ألا ترى عادًا قوم هود كيف قالوا: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ فظنّوا خيرًا بالله تعالى وهو عند ظنّ عبده به فأضربَ لهم الحقّ عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتمّ وأعلى في القرب، فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظّ الأرض وسقي الحبّة فما يصلون إلى نتيجة ذلك إلّا عن بُعد، فقال لهم: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، فجعل الريح إشارة إلى الراحة فإنّ بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسّدف المدلهمّة، وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلّا أنّه يوجعهم لفُرقة المألوف»[3].

---

(1) صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص460 ـ 461.

(2) سورة الأحقاف: الآيتان 24 ـ 25.

(3) علي النوري، **شرح فصوص الحكم**، ص462 ـ 463؛ وقد اقتبس القائل من شرح القيصريّ كذلك.

3 ـ تأويل العرش والكرسيّ والملائكة

نقل المرحوم العلامة المجلسيّ عن المرحوم الميرداماد قوله: «قال السيد الداماد (ره) في بعض تعليقاته على الفقيه: العرش هو فلك الأفلاك... والفلك يتربّع بمنطقة الحركة والدائرة المارّة بقُطبَيْها، والعرش وهو الفلك الأقصى والكرسيّ وهو فلك الثوابت»؛ ثمّ علّق المجلسيّ على ما ذكره الميرداماد قائلًا: «ولا يخفى عدم موافقتها لقوانين الشّرع ومصطلحات أهله، وسيأتي القول فيها، وقد مرّ بعض ما يُزيّفها»[1].

وقال ملّا عبد الرزاق الكاشاني: «الظاهر أنّ جبرئيل (ع) هو العقل الفعّال وميكائيل (ع) هو روح الفلك الثامن وعقله الذي يفيض بالنفس النباتية كلّها والموكّل بأرزاق العِباد. واستنادًا إلى [علم] الهيئة القديمة كانت الأرض تمثّل كرّة ساكنة ومركز الكُرات الأخرى وكانت مُحاطة بكرة الهواء ويحيط بهذه الأخيرة كرة النار، ويشمل فلك القمر كرة النار ثمّ فلك عطارد ثمّ فلك الزّهرة ثمّ فلك الشمس ثمّ فلك المريخ ثمّ فلك المشتري ثمّ فلك زحل حيث يحيط كلّ منهم الآخر بالترتيب، وكلّ فلك من تلك الأفلاك يمثّل نجمًا يُعرَف به ويشتمل فلك زحل على الفلك الثامن وعليه تقوم كلّ الثوابت كالمريخ ويسمّى الفلك التاسع بـ(أطلس) وهو المحيط بجميع الأفلاك»[2].

ومن وجهة نظر الفلاسفة فإنّ عنصر الأفلاك يختلف عن الأجسام الأرضية من حيث النوع فهو ليس قابلًا للخرق أو

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج58، ص5.

(2) انظر: هبة الدين الشهرستاني، **الهيئة والإسلام**، ص133.

الالتئام، وهو يملك نفسًا حيوانية ونفسًا ناطقة، أمّا حركتها فتابعة للإرادة[1].

ويقول العلامة المجلسيّ (ره): «اعلم أنّه أجمعت الإمامية بل جميع المسلمين إلّا من شذّ منهم من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب أصولهم وتضييع عقائدهم، على وجود الملائكة وأنهم أجسام لطيفة نورانية أُولي أجنحة مَثنى وثلاث ورباع وأكثر، قادرون على التشكّل بالأشكال المختلفة، وأنه سبحانه يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشكال والصور على حسب الحكم والمصالح، ولهم حركات صعودًا وهبوطًا، وكانوا يراهم الأنبياء والأوصياء (ع)، والقول بتجرّدهم وتأويلهم بالعقول والنفوس الفلكية والقوى والطبائع وتأويل الآيات المتظافرة والأخبار المتواترة تعويلًا على شبهات واهية واستبعادات وهمية زَيْغ عن سبيل الهدى واتّباع لأهل الجهل والعَمى»[2].

وممّا يبعث على العجب هو أنّ ملّا هادي السبزواري ادّعى في تطبيقه السماوات السّبع على عرش الكرسيّ مع الأفلاك التسعة في هيئة بطليموس، أنّ ذلك يمثّل توفيقًا وجمعًا بين الشرع والعقل، وقال في نصّ منظومته ما يأتي:

والثان كرسيّ وعرش أطلس	في السبع خنّس جوار كنّس
والفلك الكلي والجزئي	يعني به المشمول والسعيّ
وكلّ ما هناك حيّ ناطق	ولجمال اللّه دومًا عاشق
من خارج المركز أو موافقه	وشامل الأرض وغيره فقه
وهذه التسعة لم يكن أقل	منها ولا أكثر إذ كلّ بطل

(1) **معجم المصطلحات الفلسفية والكلامية**، ص563.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج59، ص202 ـ 203.

فليس كلّ ثابت في فلك مع كونها بالذات ذا تحرك[1]

والآن، دعونا نسأل أتباع هذا الفيلسوف: بأيّ عقل تمّ إثبات الأفلاك التسعة ليتسنّى لهم القول إنّ تطبيق تلك الأفلاك مع السماوات السّبع والعرش والكرسيّ قد جمع بين الشّرع والعقل؟ هل المقصود بالعقل هنا العقل نفسه المُشار إليه في الروايات على أنّه (الحجّة الباطنية)؟ لا أظنّ أنّ أحدًا سيُجيب عن هذيْن السؤاليْن بـ(نعم)، فمع تقدّم العلوم التجريبية وتكاملها، انهار أساس قاعدة الأفلاك التسعة بشكل كامل على الرغم من أنّها كانت تُمثّل في تلك الفترة جزءًا من المعقولات وكانت الآيات والروايات تطبّق على أساسها.

ويبدو أنّ القول بتجرّد الملائكة هو الذي أدّى بالمرحوم العلامة الطباطبائيّ إلى القول في ما يتعلّق بتمثّل جبريل (ع) بهيئة الرّجل الآدميّ لمريم (ع): «ومعنى تمثّله لها بشرًا ترائيه لها وظهوره في حاستها في صورة البشر وهو في نفسه روح وليس ببشر»[2].

4 ـ الوحي والنبوّة

اعتقد الفلاسفة، وفقًا لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، بأنّ العقل يُمثّل المخلوق الأوّل، ولمّا لم يكن بالإمكان صدور الكثرات عن العقل الأوّل، فقد صدر عنه العقل الثاني إلى أن بلغ عدد العقول الصادرة عنه عشرة عقول حيث يُسمّى العقل العاشر لديهم بالعقل الفعّال، وقد شبّه ملّا عبد الرزاق الكاشاني ـ كما أشرنا ـ جبريل (ع) بالعقل الفعّال.

---

(1) هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، ص269.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج14، ص35.

وفي كتاب «منشور جاويد» نطالع السطور الآتية: «إنّ حقيقة النبوّة هي ارتقاء النفس النبويّة إلى مقام العقل الفعّال الذي يمكنه بواسطة ضميره الخالص إدراك الحقائق من ذلك العالم... وأمّا الكلام الإلهيّ الذي يُلقى إلى النبيّ (ع) وليس سوى قدرة قوّة الخيال على إدراك هذه الحقائق في هذه المرحلة التي تتكوّن من عالم الأشباح والصّور، بهيئة كلام فصيح وبليغ تُمثّل المعارف فيه نور الوجود العقلي له، ثمّ تنعكس عنه صورة محسوسة في الحسّ المشترك، ليتسنّى للنفس النبوية سماع كلام الله تعالى بأذُنيها، أمّا ملاك الوحي فهو نفسه العقل الفعّال»[1].

وأمّا صاحب تفسير «نفحات القرآن» فيقول: «لم يلاحظ العديد من الفلاسفة المتقدّمين والمتأخّرين الحقيقة المتمثّلة في كون مسألة الوحي إنّما هي ارتباط خاصّ بين الأنبياء (ع) وبين ما وراء الطبيعة، وما عِلمنا بذلك إلّا علمًا إجماليًا وليس علمًا تفصيليًا... لكنّنا لا نعرف ماهيّة ذلك بالضبط... لذلك سعى بعضٌ إلى معرفة حقيقة الوحي إلّا أنّهم ضلّوا سبيلهم... ويعتقد عدد من الفلاسفة المتقدمين أنّ منشأ الوحي هو (العقل الفعّال) واعتقادهم هذا قائم على نظرية بطليموس حول الأفلاك التسعة، حيث كانوا يؤمنون بأنّ لكلّ فلك من الأفلاك نفس مجرّدة (وهو ما يشبه الروح بالنسبة إلى أبداننا) وكانوا يقولون إنّ النفوس الفلكية تستلهم من الموجودات المجرّدة التي تسمّى بالعقول... لكنّ هذه النظرية تتضمّن بعض الإشكالات من جهات عدّة، منها:

1 ـ أنّها تقوم على نظرية بطليموس حول الأفلاك التسعة والعقول

---

(1) جعفر السبحاني، منشور جاويد، ج10، ص5 ـ 6.

العشرة والتي تمّ إبطال إحداهما بينما ظلّت الأخرى دون أيّ دليل يمكن إثباتها بالاستناد إليه.

2 ـ تُعتبر هذه النظرية محاولة للوصول إلى معرفة تفصيلية حول مسألة خارجة عن إطار أذهاننا تمامًا.

3 ـ تتعارض النظرية المذكورة مع الآيات القرآنية التي تتحدّث عن الوحي... وعليه فإنّ النظرية المُشار إليها ليست مقبولة لا من الناحية العقلية ولا من ناحية الدليل النقلي[1].

من الواضح أنّ التأويلات والتطبيقات التي ذُكِرت لا تتعلّق بفئة قليلة من الفلاسفة المشائين وحسب؛ بل أصبحت أمرًا مألوفًا ومتعارفًا لدى جميع الفلاسفة والعرفاء الذين يحاولون الوصول إلى المسائل المذكورة والتعرّف عليها وإدراكها بواسطة العقل والرياضة، ثمّ تطبيق النصوص الدينية مع إنجازاتهم والنتائج التي يحصلون عليها، ولهذا نرى أن ملّا صدرا الشيرزاي ذَكَر مثل هذه الأمور وأشار إليها في كتابه «الأسفار العقلية»، فهو الآخر يعتقد أنّ ظهور الوحي الإلهيّ وبروزه إنّما يكونان من داخل النبيّ (ص) إلى ظاهره دون أيّ عامل خارجيّ، يقول: «فيكون كلّ من الملك وكلامه وكتابه يتأدّى من غيبه وباطن سرّه إلى مشاعره وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك المُوحى من موطنه ومقامه...»[2].

وقد تكرّر هذا الكلام بشكل آخر في تفسير «الميزان»، فالعلامة الطباطبائيّ كذلك لم يعتبر النبوّة أمرًا خارج حدود الإنسانية وكمالها بل يؤمن بكونها كمالًا إنسانيًّا فطريًّا موجودًا في باطن البشر، وأنّها

---

(1) ناصر مكارم شيرازي، **نفحات القرآن**، ج7، ص327 ـ 329.

(2) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار العقلية الأربعة**، ج7، ص28.

شعور وإدراك خاصّ كامنيْن في الحقيقة الإنسانية ولا يمكن أن تصل إلى الفعليّة إلّا لدى فئة قليلة من البشر[1].

لكنّ التطبيقات لا تنتهي عند هذا الحدّ؛ إذ يوجد العديد من الأشخاص في الوقت الحاضر يعتبرون النبوّة شبيهة بنوع من التجارب الدينية، ففي كتاب «درآمدى بر كلام جديد»، وبعد بحث في هذا الموضوع، يقول المؤلّف: لقد وردت نقطة مهمّة في نظريّات جُملة من العرفاء وهي أنّ الوحي وبعض التجارب المشابهة لها هي مسائل نفسية صرفة تنطلق من باطن المجرّب نفسه، إلّا أنّ هذه المسألة لم تكن واضحة لدى العرفاء قبل سبعة أو ثمانية قرون كما هي عليه في الوقت الحاضر لكن يمكننا العثور في كلامهم على بعض العبارات التي تُعتبر قريبة من هذا المعنى[2].

مسك الختام

تُمثّل مدرسة التفكيك في الواقع الأسلوب أو المنهج الأصوليّ نفسه لفقهاء الإمامية، وهي ليست مدرسة ناشئة عن ذهنية فرد واحد أو عدد من الأفراد، فالجذور الأصلية لهذه المدرسة كانت موجودة في حياة الأئمّة المعصومين (ع) لأنّنا نعلم أنّ أهمّ دور لعبه الأئمّة هو حماية الحدود العقدية والتخوم المعرفيّة للدين الإسلامي؛ بل وجميع الأديان السماوية كذلك، وقد أدّى هؤلاء دورهم بإخلاص وعلى أكمل وجه واستطاعوا تطهير الفكر الديني من البدع، ثمّ سارَ أتباع أئمّة آل البيت (ع) وأصحابهم على خطى أئمّتهم بكلّ ثبات

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص154.

(2) **درآمدى بر كلام جديد**، ص244 ـ 245؛ انظر أيضًا: مجلة (**صحيفه مبين**)، العدد5، ص31 ـ 40.

وإخلاص، وحالوا دون نسبة الإنجازات البشرية إلى الدين الحنيف.

إنّ ما هو معروف اليوم باسم «مدرسة التفكيك» ليس من إبداع الميرزا مهدي الأصفهانيّ أو تلاميذه بل اتّبع الأصفهانيّ وتلاميذه أنفسهم منهج الفقهاء والمجتهدين الأصوليين الذي كانوا يسيرون على هدى الأئمّة المعصومين (ع) في المحافظة على معارف الوحي الأصيلة والخالصة من كلّ تأويل أو تفسير فلسفيّ أو عرفانيّ، فأهمّ ما يدعو إليه أتباع المدرسة المذكورة هو تطهير المعارف الدينية من شوائب المعارف البشرية والتأكيد على ضرورة استنباط المعارف الدينية من بطن النصوص الدينية بواسطة الاجتهاد الأصوليّ دون حمل أيّ معنى على دلالة الألفاظ وهذا لن يكون إلّا من خلال تطبيق الأسلوب الاجتهاديّ في باب الأصول الدينية العقدية من قِبَل المجتهدين الأصوليين كما هي الحال في باب الأحكام الإلهية.

وهنا يبرز السؤال الآتي: قد لا يكون ثمة إشكال في تطبيق أسلوب الاجتهاد الأصوليّ في باب الأحكام الإلهية وذلك لكون مُعظم مسائل هذا الباب تتعلّق بالأمور التعبّدية، لكن، ألا يبدو هذا الأسلوب ناقصًا وغير كافٍ في باب الأصول الدينية العقدية، حيث يكون الاستدلال العقليّ في تلك الحالة أمرًا ضروريًّا؟ الجواب:

أوّلًا: إنّ كلّ ما يلزم في الأصول الدينية العقدية هو اليقين، وكما ذكرنا فإذا لم يكن اليقين المستنبط من النصوص الدينية في أغلب الأصول الدينية العقدية أفضل من اليقين المُستنبط من الاستدلالات المنطقية والفلسفية والعرفانية فإنّه بالتأكيد ليس أقلّ منها.

ثانيًا: إنّ أسلوب استدلال المعارف الدينية والاستفادة من العقل في الأصول العقدية مُبيّن في النصوص الدينية نفسها فضلًا عن توضيح حدود المعرفة العقلية في تلك الأبواب، وقد علّمنا الشارع

طُرق ذلك وأساليبه في النصوص المذكورة بشكل لا لبس فيه ولا غموض.

والنقطة الأخرى هي: على الرّغم من وجود كلّ تلك الاختلافات بين الفلاسفة والعرفاء في ما يتعلّق بجميع أبواب المعارف الدينية، أو على الأقلّ في مُعظم أبوابها بدءًا من باب التوحيد وانتهاءً بباب المعاد، إلّا أنّه يمكننا القول إنّ الاستعانة بالنصوص الدينية في ما يخصّ المعارف العقدية ومن خلال استخدام الأسلوب الذي أشرنا إليه ستكون أكثر ثباتًا وأقرب إلى الواقع.

نظرية المعنى
في فكر الميرزا الأصفهانيّ

حسين مفيد

يواجه ما يُعرف بمباحث الألفاظ في علم أصول الفقه ابتداءً سؤالَيْن أساسيَّيْن تعني الإجابة عنهما تنظيم الهيكل النظريّ وجزئيّات البحوث الاحقة؛ أمّا السؤال الأوّل فهو عن حقيقة الوضع التي من شأنها تحديد الصِلة بين اللفظ والمعنى، وأمّا السؤال الثاني فيدور حول «الموضوع له» أو ما يسمّى بحقيقة الألفاظ التي يتحدّد بواسطتها المدلول والمراد من اللفظ والقائل من وراء استخدام لفظ ما.

وفي ما يتعلّق بحقيقة الوضع فقد طُرح الكثير من الآراء والتقسيمات والأقوال بشأنها، ويمكننا الإشارة إلى ستّة آراء اشتهرت بين المفكّرين في علم أصول الفقه[1] وهي ما يأتي:

1 ـ القول بالعلاقة الذاتية التكوينية بين اللفظ والعنى (وهو رأي

(1) عبد الصاحب الحكيم، **منتقى الأصول**، منشورات الهادي، قم، ط2، 1416هـ، ج1، ص10.

عباد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير وفقًا لِما نقله صاحب «قوانين الأصول»[1].

2 ـ الرأي الوسط بين الجعليّ والتكوينيّ[2]، وهذا القول ينقسم إلى أربعة أقوال فرعية أخرى هي:

أ ـ جعل العلاقة بين اللفظ والمعنى والاعتبار بينهما[3]؛

ب ـ جَعل اللفظ على المعنى[4]؛

ت ـ تنزيل اللفظ على المعنى؛

ث ـ ونظريّة التعهّد[5][6].

وأمّا في ما يخصّ بحث «الموضوع له» أو معنى الألفاظ، فقد كان ثمة اتّجاهان رئيسيّان قبل عصر الميرزا مهدي الأصفهانيّ[7]،

---

(1) محمد القمي (أبو القاسم)، **قوانين الأصول**، المكتبة العلمية الإسلامية، 1999م، ج1، ص194. وبالاستناد إلى ما نقله الميرزا القميّ، فإنّ أصحاب التكسير يرون ذاتية دلالة الألفاظ على المعنى بحيث يمكن اعتبار المراد من هذا الكلام هو واقعيًّا وتكوينيًّا.

(2) أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، منشورات مصطفوي، قم، 1989م، ج1، ص10.

(3) هاشم الآملي، **مجمع الأفكار**، مطبعة العلمية، 1395هـ، ج1، ص29.

(4) محمد حسين الأصفهاني الغروي، **نهاية الدراية**، منشورات سيد الشهداء، 1995م، ج1، ص14.

(5) قال بها ملّا علي النهاوندي في «**تشريح الأصول**» نقلًا عن «**محاضرات في أصول الفقه**».

(6) محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه**، منشورات أنصاريان، قم، 1417هـ، ج1، ص48.

(7) تجدر الإشارة هنا إلى أنّه لمّا كانت هذه المقالة مكرّسة لبيان نظرية الميرزا الأصفهانيّ فسوف نشير أيضًا ـ مع مراعاة الجانب التاريخيّ ـ إلى الأقوال =

وعلى أساسهما كان أصحاب ذينك الاتّجاهيْن يعتبرون أنّ معنى الألفاظ يتمثّل في الحقائق الخارجية أو الصّور الذهنية[1]؛ إلّا أنّ الهدف من وراء هذا التقسيم الثنائي لحقيقة معاني الألفاظ والمَيل نحو القول بالصّور الذهنية يكمن في الإجابة عن بعض الأسئلة الفرعية الأخرى، وهي أسئلة تتعلّق بباب العدم والكليّات والمعاني الحرفية التي تشير إليها الألفاظ كذلك. وبما أنّهم لا يؤمنون بوجود خارجيّ لها ليشيروا إليها بالألفاظ، فقد اضطرّوا إلى القول إنّ معنى الألفاظ هو صور ذهنية أو هو أمر يقع بين الخارجيّ والذهنيّ[2].

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ نظرية الميرزا مهدي الأصفهانيّ في الألفاظ تتضمّن نقاطًا دقيقة ومسائل خاصّة ومهمّة ما يسمح بعدّها تفسيرًا مختلفًا؛ وذلك بسبب نظرته المتميّزة تجاه مسألة المعرفة وبيانه الجديد الذي قدّمه حول موضوع علم الوجود (الطبيعيات أو الخلقة)، إلّا أنّ فهم نظريّته وإدراكها بشكل صحيح ودقيق مرهون بمعرفة مسألتيْن مهمّتيْن:

المسألة الأولى: هي عجزنا عن فهم أجوبته عن الأسئلة المذكورة إلّا بعد التأمّل في مبادئه النظرية التي تؤلّف هذا البحث برمّته.

أمّا **المسألة الثانية**: فهي ضرورة البحث والتأمّل كذلك في النظرية المقابلة لنظرية الميرزا الأصفهانيّ، وهي نظرية أصولية تتناول

= والتيارات أو الاتّجاهات المشهورة التي سبقت عصر الميرزا الأصفهانيّ سيّما تلك التي حدّدت مسار تشكّل نظريّته هو.

(1) علي القزويني، **تعليقة على معالم الأصول**، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين بقم المشرفة، ط1، 1422هـ، ص389.

(2) المصدر نفسه.

بحث الألفاظ بالاستناد إلى الأُسس المعرفية والوجودية في الحكمة المتعالية.

ومن ناحية أخرى يبدو أنّ بحث «الموضوع له» (أو معنى الألفاظ) يُعدّ أهمّ نقطة في موضوع بحث نظرية الألفاظ من وجهة نظر الميرزا مهدي الأصفهانيّ والذي ما فتئ يؤكّدها باستمرار ـ وهي في الحقيقة أهمّ نقطة موجودة في مباحث الألفاظ ـ وهو موضوع لا يمكن لمعالمه أن تتّضح بشكل جليّ إلّا من خلال البحث في الأسئلة الثلاث المتقدّمة (العدم والكليّات والمعاني الحرفية). وتواصلًا مع ذلك، سنشير إلى البِنية الأصلية لنظرية الميرزا الأصفهانيّ حول حقيقة «الموضوع له» أو معنى الألفاظ.

ومهما يكن من أمر، فإنّ كاتب هذه المقالة لا يسعى في الواقع إلى بيان حقيقة الوضع من وجهة نظر المرحوم الميرزا الأصفهانيّ ومقارنتها مع الآراء الأخرى أو تقديم بحث مُفصّل في باب «الموضوع له» في الألفاظ؛ بل الهدف من هذه المقالة هو تقديم سيرة المقدّمات اللازمة لفهم الوضع على الخارج (المعنى والموضوع له) من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ بشكل صحيح لكي يتمكّن الباحثون الكرام من الخوض والتدقيق في المقدّمات والنتائج بصورة منفصلة وكذلك متواصلة من خلال التركيز على سير البحوث، وبالتالي استكشاف كلّ ما هو جديد وحديث في نظريّات الميرزا الأصفهانيّ في مختلف البحوث، وإثبات أنّ ادّعاء الفهم الصحيح والدقيق للمُدّعى المُتمثّل في (أنّ الألفاظ تشير إلى ذات الحقائق الخارجية دون وساطة الصّور الذهنية) الذي يؤلّف العمود الفقري لكلام الميرزا الأصفهانيّ في هذا البحث، هو خطأ واضح من دون التمهيد لمقدّمة حول آرائه.

تقديم الموضوع

يتمثّل أساس ادّعاء الميرزا الأصفهانيّ في بحث الوضع في أنّ حقيقة الوضع هي إيجاد نسبة دلالية واقعية بين اللفظ والمعنى، وأمّا الرّكنين الأساسيّيْن في هذه النظرية فهما جعل الرابطة الدلالية والواقعية نسبةً بينهما[1]. ويرى الميرزا أنّ منشأ دلالية المعنى اللغوي هو الاسم في اللغة العربية حيث يعني الاسم في معاجم اللغة «العلامة والسِّمَة»[2]، وأورد الأصفهانيّ كذلك بعض الشواهد من علم الحروف وعلم الرّموز وعلم الجفر وغير ذلك للدلالة على واقعية تلك النسبة[3].

واستنادًا إلى المقدّمة المذكورة يعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ الألفاظ موضوعة أساسًا وابتداءً للماهيّات الخارجية نفسها التي يمكن الكشف عنها بالعلم وذلك خلافًا لبعض النظريات التي يدّعي أصحابها أنّ الألفاظ موضوعة للمفاهيم ـ أي الصّور الذهنية ـ، ثمّ يُشير الأصفهانيّ إلى عدم وجود أيّ اختلاف أو تباين بين الحقائق المظلمة بالذات والحقائق النورية بالذات من حيث دلالة الألفاظ على الخارج.

يقول:

«والألفاظ في العلوم الإلهية إشارات إلى نفس الحقائق الخارجية أوّلًا وبالذات، سواء كانت من أسماء ربّ العزّة جلّ شأنه، أم التي يُشار بها إلى الحقائق النورية من العقل والعلم والحياة والشعور

(1) مهدي الأصفهاني، **في وجه إعجاز كلام الله المجيد**، نسخة علي أكبر صدر زاده الدامغاني، لا تا، ص21.

(2) مهدي الأصفهاني، **خاتمة أصول الرّسول وآل الرّسول في تعيين الحجّة عند التعارض**، نسخة علي أكبر صدر زاده الدامغاني، لا تا، ص12.

(3) المصدر نفسه.

والقدرة والوجود وما يلحق بها، أو ما يُشار بها إلى الحقائق المظلمة بالذات وكونها وثبوتها وبقائها»[1].

والحقيقة هي أنّ الميرزا الأصفهانيّ وضع نظريّته هذه في مقابل أولئك الذي يعتبرون الألفاظ جعلًا وجوديًا للمعاني النفسية والذهنية (الوجود اللفظي) أو الحاكي عن الواقعيات والخارجيّات، في حين أنّ أساس نظريّته يستند إلى كون دلالة الألفاظ وإشارتها هي إلى الماهيات خارج الذّهن نفسها والتي يتمّ كشفها بنور العلم. ومن خلال التدقيق في ما يعتبرها الأصفهاني نظريّات مخالفة لرأيه يمكننا التحقّق من صحّة تفاصيل ما يدّعيه بشكل كبير؛ وعليه، فإنّ أساس الخارجية برأيه هو أنّه من دون الاهتمام بمعنى الوضع، فإنّ «الموضوع له» كذلك لا يدلّ على المعاني النفسية والذهنية، وهذا يختلف عمّا يقوم به الآخرون من اعتبار الوضع جعلًا للّفظ كعلَامَةٍ ورمز للمعنى، أو جعل الوجود اللفظي للمعنى النفسي أو حواكيَ للحقائق أو مرآة لها؛ ولذلك فإنّ أيّ وجه في معنى الخارجية يعني نَفي المعاني النفسية والذهنية.

«والوضع ليس إلّا جعل الألفاظ سمات وعلامات، لا جعلها وجودات للمعاني النفسية والذهنية ولا جعلها حواكيًا عن الواقعيات والخارجيّات»[2].

النظرية المقابلة

تقول النظرية المقابلة لنظرية الميرزا الأصفهانيّ إنّ الألفاظ هي

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مقدمة وتحقيق وتعليق: حسين مفيد، منشورات منير، ط1، 2008م، الباب الأوّل، ص135.

(2) مهدي الأصفهاني، **فهرست الأصول**، نسخة علي أكبر صدر زاده، لا تا، ص13.

مرتُبة وجودية موضوعة للمعاني النفسية والذهنية، وإنّ اللفظ أبلغ من العلَامَة للمثال والحاكي والمرآة. ويبدو أنّ نظريّة الميرزا النائينيّ كانت الأشهر من بين نظريات علم اللغة التي تتّصف بتلك المواصفات في عهد الميرزا الأصفهانيّ، واستنادًا إلى تقريرات المُقرّرين فإنّ الميرزا النائينيّ كان يؤمن بوجود ثلاث مراتب هي: الوجود اللفظي، والمعنى، والوجود الخارجيّ؛ أمّا المعنى فالمقصود به المعاني المجرّدة من اللوازم المادية العقلية حيث يمكن ملاحظة القوس الصعودي فيها (في زيد مثلًا) الذي يبدأ من الخارج نحو الحسّ المشترك ومنه إلى الخيال ومن الخيال إلى عالم العقل، وأحيانًا أخرى يكون في قوس النزول من عالم العقل إلى عالم اللفظ ثمّ إلى الخارج. وهنا قد يُسمّى المعنى أحيانًا «مفهومًا» لأنّه يُفهَم من اللفظ أو يسمّى «مدلولًا» من حيث دلالة اللفظ عليه[1]؛ إذن، فالألفاظ هي مرتبة وجودية من المعنى، أمّا «الموضوع له» فيمثّل معانٍ مجرّدة من اللوازم العقلية وهو غير الوجودات الخارجية.

منهجية البحث

استند الميرزا الأصفهاني إلى فطرة العقلاء في استعمال الألفاظ عند بيانه هذه المسألة، مُستشهدًا كذلك بتعاليم الأئمّة (ع) في ما يتعلّق بهذا الموضوع وتفسيره. ويرى الميرزا أنّ بإمكان العقلاء وبشكل فطريّ استخدام الألفاظ للإشارة إلى الواقعيات الخارجية والنّأي بأنفسهم عن استخدام تلك الألفاظ للإشارة إلى الحقائق

---

(1) أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج1، ص13، فائدة استطرادية.

الذهنية وبالتالي إلى الخارجيّات. ويسعى الميرزا من خلال الاستعانة بتعاليم القرآن الكريم والأئمّة (ع)، باعتبارهم الرّواد والمفسّرين للقرآن، إلى بيان أنّ الله سبحانه وكذلك الأئمّة الطاهرين (ع) قد تحدّثوا وفقًا للفطرة العقلية؛ وعليه، فإنّ الاستشهاد بالآيات والروايات من وجهة نظره يمثّل تذكيرًا من قِبل أئمّة الدين بالحقائق لوجدانها وهو ما ينسجم مع مبدئه التعليميّ[1].

يقول الميرزا في وصفه فطرة العقلاء في استخدام الألفاظ للإشارة إلى الحقائق الخارجية بأنّها كنور العقل والعلم[2] الذي هو ليس من جنس النور الماديّ:

«ومن الفطرة أنّ الألفاظ إشارات إلى الحقائق الخارجية، ومن الواضح أنّ إفهام المقاصد في نوع البشر لا يكون إلّا بالكلام، وظاهر بالفطرة الأوّليّة أنّ الحقائق الخارجيّة [الظاهرة] بذاتها لذاتها ولغيرها من العقل والفهم والشعور والحياة والعلم والوجود والقدرة نظير ظهور نور الشمس للبشر حال الغفلة عن النور والتوجّه بالمنوّرات، فالمتكلّم حال الإخبار عنه يشير إليه بلفظه الّذي وضع له من غير نظر منه إلى الصورة الذهنيّة، فيكون المعنى والمراد الحقيقة الخارجيّة نفسها كلفظ الشمس مثلًا، فيُراد بلفظها ذلك الجرم النوريّ نفسه ولا يكون المعنى بالفطرة عند الناس أوّلًا هو الصورة الذهنيّة

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، الباب الثاني، بحث حقيقة التعليم.

(2) لمزيد من المعلومات حول النظرية المعرفية وحقيقة العقل من وجهة نظر الميرزا مهدي الأصفهانيّ، انظر: حسين مفيد، **«عقل وعلم از منظر ميرزاى مهدى اصفهانى»**، فصلنامه تخصص معرفت شناسى وعلوم مرتبط، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلاميّين، العدد 26، صيف عام 2006م.

ثمّ بتوسطها إلى الموجود الخارجي»[1].

وفي موضع آخر أشار إلى تذكّر القرآن الكريم والأئمّة المعصومين (ع) وتعليمهم في تفسير هذه المسألة وإشارة الألفاظ إلى الحقائق الخارجية وعدم ذهنيّتها، قائلًا إنّ عبادة الله سبحانه عن وهم والتي سُميت بالكفر في الروايات، تعني أن ينقاد الأفراد إلى الصّور والمفاهيم الذهنية عند سماعهم الأسماء الإلهية، وأنّ المقصود بلفظ الجلالة «الله» أو الأسماء الحُسنى الأخرى هو المفاهيم الذهنية بكلّ أشكالها، ولمّا كان قد ثبت في البحوث الخاصّة بمعرفة الله بطلان معرفة الله بالمفاهيم الذهنية، وثبت أيضًا أنّ ذلك يتعارض مع عقيدة التوحيد؛ لأنّه يعني في الواقع عبادة ما سوى الله ـ مفهومًا كان أم صورة ذهنية ـ، وهذا كلّه يدلّ دلالة واضحة على أنّ الأسماء الإلهية لا تشير إطلاقًا إلى الصّور الذهنية؛ بل تشير بما لا يقبل الشكّ إلى حقائق غير ذهنية ـ أي الحقائق الخارجية نفسها ـ وفي ذلك يقول الأصفهانيّ:

«ومن الواضح أنّ المعنى في الرواية هو الهويّة الخارجيّة جلّت عظمته، وعبادته تعالى هو التوحيد، وأمّا الصورة المتصوّرة والمعقولة فعبادتها عين العبادة بالتوهّم الذي ذكرته الروايات فالنتيجة هي أنّ المعنى هو الحقيقة الخارجيّة لا المتصوّرة المعقولة، والروايات المباركات جرت على الفطرة في باب استعمال الألفاظ في المعاني الخارجيّة من دون توسّط شيء من الصور الذهنيّة، فالألفاظ إشارات إلى الخارجيّات رأسًا»[2].

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص266؛ مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، نسخة النجفي، 1405هـ، ص25.

(2) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص271.

ولكي نفهم هذه النظرية بشكل أفضل ينبغي الإلمام بمبادئها وأُسسها وهو ما سنعرض له في ما يأتي.

أولًا: حقيقة الوضع والاستخدام

لا تهدف هذه المقالة إلى بحث حقيقة الوضع والاستخدام أو دراستها، لكن جَرت العادة من الناحية المنطقية أن يَلي بحث «الموضوع له» بَحث الوضع في بحوث أصول الفقه، ولهذا سنشير إليه ولو بشيء من الإيجاز.

يبدو أنّ الميرزا الأصفهانيّ لا يرى اللفظ سوى سِمة أو علامة ووسيلة للإشارة لا غير وهو ما يؤكّده قوله: «إنّ اللفظ علامة وسِمة المعنى وما وُضِع له...»[1]، وحقيقة الوضع هي جعل نسبة واقعية بين اللفظ والمعنى - علامة للمعنى - بشكل بحيث يفنى فيه، ويصف الجعل بقوله:

«إنّ الوضع... عبارة عن جعل اللفظ سِمة وعلامة الأمر الخارجيّ [و] هي نفس الخارجيّات أو ما يكشفه العلم بلا معلوم...»[2].

واستنادًا إلى التعريف المذكور يصنّف الميرزا الأصفهانيّ نفسه ضمن القائلين إنّ الوضع غير ذاتيّ ولا جعليّ، لكنّه في مكان آخر يشير إلى أنّ معنى الوضع هو إيجاد التناسب الواقعيّ بين الألفاظ والمعاني[3]. والنقطة المهمّة في هذا التعريف هي أنّ الميرزا

---

(1) مهدي الأصفهاني، **خاتمة أصول الرّسول وآل الرّسول في تعيين الحجّة عند التعارض**، مصدر سابق، ص12.

(2) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، نسخة ملكي ميانجي، لا تا، ص2.

(3) مهدي الأصفهاني، **في وجه إعجاز كلام الله المجيد**، مصدر سابق، ص21.

الأصفهانيّ يعتبر أنّ الوضع يكون على أساس جعل النسبة الواقعية وليس على كونه هو نفسه نسبة واقعية بينهما [أي بين اللفظ والمعنى]؛ إذ لو كان الوضع موجودًا على أساس النسبة الواقعية بين اللفظ والمعنى لَما اعترف بالجعل، بل لَمالَ إلى القائلين بذاتية الوضع وتكوينيته، في حين أنّه وصف الوضع صراحة بالجعل؛ وبناءً على ذلك فإنّ حقيقة الوضع بالنسبة إليه هي الجعل وإيجاد نسبة أو علاقة واقعية دلالية بين اللفظ والمعنى.

ومن جهة أخرى، اعتبر الميرزا الأصفهانيّ الاستعمال [أو الاستخدام] كذلك جعلًا واقعيًا بالفعل للعلامة من أجل المعنى حيث قال:

«واستعماله عبارة عن الإشارة به إلى المعنى وما وُضِع له؛ وبعبارة أخرى: [هو] عبارة عن جعله علامة للمعنى بالفعل»[1].

وهكذا، فإنّ الاستعمال كذلك ليس سوى إلقاء اللفظ ـ إخراج الكلام من الفم ـ للإشارة إلى معنى ما بشكل يفنى فيه اللفظ في المعنى (الحقيقة الخارجية) حتى يتمكّن السامع الغافل عن المعنى الانتباه إليه.

والنقطة المهمّة في التعريف المذكور هي أنّ الاستعمال لا يعني إخراج المعنى وإلقائه (أي ما يقصده القائل باللفظ) بواسطة إخراج اللفظ؛ بل نصب العلامة والسمة بالفعل من أجل جذب انتباه السامع إلى مقصوده ومراده. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ اللفظ ليس حاكيًا أو مرآة للمعنى بل هو اسم وعلامة له فقط؛ وبعبارة أخرى: فالقول إنّ اللفظ ليس سوى علامة أو سِمة معناه مثلًا كالسّهم الذي يدلّ على

---

(1) مهدي الأصفهاني، **خاتمة أصول الرّسول وآل الرّسول في تعيين الحجّة عند التعارض**، مصدر سابق، ص12.

المعنى ويشير إليه، وهو بذلك لا يحمل ولا يتضمّن أيّ معنى أو صورة عنه، وبالتالي فإنّه ليس حاكيًا عنه ولا مرآة له:

«لا يخفى أنّ حقيقة الاستعمال هي إلقاء الألفاظ التي جعلت بالوضع سمة وعلامة للمعنى فانيًا فيه لا إلقاء المعنى باللفظ»[1].

وفي موضع آخر يصرّح الميرزا بأنّ الاستعمال هو «نصب الأعلام» من أجل «توجيه السّامِع» حيث قال:

«... وبعبارة أخرى: الاستعمال عبارة عن نصب الأعلام والسّمات ليتوجّه المُستمِع الغافل عن الواقعيات بالسّمات إليها»[2].

ولتوضيح حقيقة الوضع بشكل أوسع لا بدّ من القول إنّ كاتب هذه المقالة يرى أنّ رأي الميرزا الأصفهانيّ في حقيقة الوضع يشبه إلى حدّ كبير رأي المحقق النائينيّ على الرغم من اختلافهما تمامًا في بحث «الموضوع له» للألفاظ، ويبدو أنّ رأي الأصفهانيّ يقف وجهًا لوجه مع رأي الميرزا النائينيّ. وكما أشرنا في المقدّمة، فإنّ بعضًا يعتقد أنّ الوضع يُمثّل دلالة تكوينية وذاتية للفظ إلى المعنى بينما يرى بعضٌ آخر أنّ الوضع جعليّ واعتباريّ، واستنادًا إلى القول الثاني فإنّه لا توجد أيّ علاقة ذاتية أو تكوينية بين اللفظ والمعنى؛ وعليه، عمد العقلاء إلى وضع اعتبار أو عقد بين اللفظ والمعنى ليكون اللفظ وفقًا لذلك دالًا على المعنى أو حاكيًا عنه، فكان من لوازم ذلك أن اعتبروا وجود قابلية لتغيير الجعل والاعتبار بين اللفظ والمعنى حيث يكون باستطاعتهم تبديل اللفظ الخاصّ بشيء ما مع لفظ آخر أو إيجاد لفظ آخر جديد يختلف عن سابقه. واستنادًا إلى

---

(1) مهدي الأصفهاني، **فهرست أصول**، نسخة صدر زاده، مصدر سابق، ص28؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص291.

(2) مهدي الأصفهاني، **فهرست أصول**، نسخة صدر زاده، مصدر سابق، ص34؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص291.

الرّأي الأوّل القائل إنّ الوضع هو علاقة تكوينية وذاتية فإنّه يتعذّر تطبيق ذلك؛ إذ يُمثّل هذا واحدًا من الاختلافات الموجودة بين الرأيين المذكوريْن بصرف النظر عن النظريات الأخرى. وأمّا نظرية جعل نسبة واقعية دلالية بين اللفظ والمعنى والقائمة على أساس أنّ الله سبحانه هو الواضع وأنّ تعليمه إنّما هو بإلهام منه تعالى، وهو ما ورد في المقدّمات النظرية للميرزا النائينيّ والميرزا الأصفهانيّ على حدّ سواء[1]، فإنّ تلك النظرية ستعني أنّ واقعية النسبة الدلالية للفظ والمعنى لا تمثّل اعتبار العقلاء على الرغم من أنّها لا تمثّل نسبة ذاتية تكوينية لأيّ منهما كذلك، وأنّ الله سبحانه هو الذي وضع هذه النسبة؛ وعليه، فإنّ «الواقعية» تختلف عن «الذاتية» و«الاعتبار».

وبعبارة أخرى: على الرغم من أنّ دلالة اللفظ على المعنى ليست ذاتية أو تكوينية كأن يفهم بعض الأفراد المعنى من اللفظ دون أن يتعلّموه لكن في المقابل فإنّ دلالة اللفظ على المعنى ليست خاضعة لاعتبار العقلاء واتّفاقهم. ومن الأمثلة الحيّة على الحالة الأخيرة دلالة الأسماء الإلهية على ذات الخالق عز وجل حيث يمكن لبعض الألفاظ المتضمّنة لاسم الله سبحانه والمجعولة من قِبله أن تدلّ على لفظ الجلالة «الله» أو على الصفة الإلهية «تعالى» بينما لا تكون هذه الدلالة ذاتية لتلك الأسماء ولا هي أسماء مجعولة ومعتبرة لدى العقلاء في ما يتعلّق بالله سبحانه، وفي الوقت نفسه تكون منسجمة مع الأسماء الإلهية المجعولة بـ«الله»[2] كذلك والتي تشير في

---

(1) أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج1، ص11؛ مهدي الأصفهاني، **في وجه إعجاز كلام الله المجيد**، مصدر سابق، ص21 ـ 25.

(2) يأتي التأكيد على دلالة أسماء الله بالله سبحانه في مسألة «بالله» بسبب اعتقاد الميرزا الأصفهانيّ ـ واستنادًا إلى مقولة «هو الدالّ بالدليل عليه» ـ بأنّ معرفة الله سبحانه لا تكون إلّا به.

الواقع إلى الله تعالى. ثمّ لمّا كان بين هذه الأسماء وبين الله سبحانه نسبة واقعية فإنّها تتضمّن أيضًا الخواصّ والآثار الخاصّة التي لا يمكن العثور عليها في الأسماء المجعولة والمعتبرة لدى العقلاء. (ويمكن ملاحظة هذه المسألة كذلك في سائر الأشياء في علم الرموز والحروف والجفر وغيرها وهو ما أشار إليه الميرزا الأصفهانيّ في بعض تعريفاته لهذه المسألة).

وفي الحقيقة، فإنّ أسماء الله المجعولة بالجعل الإلهيّ والتي لا تدلّ دلالة ذاتية عليه سبحانه فضلًا عن عدم كونها مجعولة ومعتبرة بواسطة العقلاء، تدلّ دلالة واقعية على الله عزّ وجلّ؛ بل وتتضمّن آثارًا ومقتضيات مُعيّنة. وقد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى مثال آخر يُعيننا على فهم أفضل للواقعية، وهي مسألة التمليك، فعلى الرغم من أنّ أفراد البشر ليسوا مالكين ذاتًا ولا تكوينًا إلّا أنّهم لم يصيروا مالكين بسبب اعتبار العقلاء بحيث يمكن إسقاط حقّهم في التمليك بإلغاء العقلاء هذه الملكية؛ بل إنّ الله سبحانه هو الذي جعلهم مالكين واقعًا وحقيقةً، ولهذا السبب كذلك تترتّب بعض الآثار والمقتضيات على هذا الجعل الواقعي للتمليك خارج نطاق الذاتية واعتبار العقلاء وذلك لواقعيّة هذا التمليك. والحال هكذا بالنسبة إلى الألفاظ، فهي تمثّل في الحقيقة علامات المعاني بالجعل الإلهيّ وقد علّم الله سبحانه آدمَ (ع) جميع الأسماء وعلّمه كذلك البيان ولهذا السبب[1] ليس باستطاعة العقلاء محو دلالة اللفظ على المعنى بجعلهم (على الرغم من أنّه بإمكانهم إيجاد مدلولات جديدة له).

---

(1) تُعتبر مسألة تحريف اللغة وجعل المصطلح المُشار إليهما في العبارة المذكورة، تُعتبر استنباطًا شخصيًا بحتًا من قِبل الميرزا الأصفهانيّ ولم أرَ مثل هذا الاستنباط أو التفسير في موضع آخر.

هذا، ويعني جعل المصطلح تغيير اهتمام الأفراد وتركيزهم من المعنى الحقيقيّ للفظٍ ما إلى معناه الاعتباريّ ثمّ استعمال اللفظ لذلك المعنى المجعول، ومن هنا يبدو أنّ الميرزا الأصفهانيّ يرى أنّ هذه المسألة هي السبب في إيجاد الشبهة والاشتباه لدى الأفراد في بعض الموارد حيث يكشف العقلاء المدلول الواقعي للفظ ما بعد سماعه بواسطة عقولهم؛ لكن، وبسبب كثرة استخدام المعنى الاصطلاحيّ المجعول لذلك اللفظ نراهم يتّجهون إلى هذا المنحى ما أدّى بهم إلى الخلط بين أحكام مدلول المكشوف الواقعيّ للفظ وبين أحكام المدلول الموهوم المجعول له (كان لا بدّ من التركيز على هذه التعبيرات وفقًا للتفسيرات اللغوية التي قدّمها الميرزا الأصفهانيّ) وهذا هو السبب الرئيس لاشتباههم (ويمكن ملاحظة نماذج من تلك الاشتباهات في بحوث العقل والعلم واليقين)، وفي الحقيقة هنا تظهر ملامح الإلحاد في اللغة.

ثانيًا: علم الوجود لدى الميرزا الأصفهانيّ

فسرنا «الخلقة» في نظام الميرزا الأصفهانيّ الفكري بشكل مختلف عمّا نجده في مبادئ الحكمة المتعالية والتفسيرات الفلسفية الأخرى، وهكذا اكتسبت بعض المسائل مثل «الخارج» و«الواقعيات» معنى آخر. وبدلًا من التأمّل في النظام الذي قدّمه الميرزا الأصفهانيّ بشكل صحيح، فإنّ فهم مسألة «الموضوع له» وإدراكها يصبح أمرًا غير ممكن تمامًا. مضافًا إلى هذا، فإنّ فهم مسألة الخلقة وتفسيرها وشرحها من قِبل الميرزا الأصفهانيّ مهمّ للغاية من أجل إدراك مسألة «الموضوع له للألفاظ» وفهمها. وتكمن أهمية ذلك في ناحيتيْن: **الناحية الأولى**: بيان حقيقة الأشياء والدلالة عليها، **والناحية الثانية**: هي في ردّ النظريات الأخرى

الخاصة بـ«الموضوع له» الذي ارتبط بشكل عفويّ مع موضوع الطبيعيّات وتفسيرها من الوجهة الفلسفية.

وبعبارة أخرى: فإنّ ذلك مهمّ من أجل ردّ نظرية مَن قالوا إنّ «الموضوع له» للألفاظ عبارة عن صور ذهنية أو هو غير الخارجيّات، حيث يمتدّ هذا الموضوع كذلك إلى مَن قال بشكَلَيْ الوجود الذهني والعينيّ والمسائل المتعلّقة به، وبيان الشكل الآخر للخلقة وردّ تلك النظريّات وبيان الواقعيّات والخارجيّات، ولا يخفى أنّ هذه المقالة الموجزة لا تَسع شرح هذا البحث وبسطه بالكامل.

ولبحث موضوع الخلقة المتعلّق بهذه المقالة من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ لا بدّ من الإشارة إلى نقطتيْن اثنتيْن: **النقطة الأولى،** هي أنّ الميرزا يرى أنّ جميع المخلوقات ـ باستثناء الأنوار ـ صادرة عن جوهر بسيط وهو «الماء البسيط» وعَزا اختلافها إلى العوارض الموجودة أصلًا في الماء البسيط؛ أمّا **النقطة الثانية،** فهي أنّ حقيقة نور الوجود والعلم هي حقيقة واحدة وأنّ الحقائق (الأشياء الكائنة) هي معلومات لاكائنيّة اكتسبت الكينونة بواسطة هذا النور ثمّ وُجِدت (أي أُدرِكَت) بأخذها وتمليكها؛ وعليه، فهي موجودات معلومة بالعلم[1]. واستنادًا إلى هذا البحث، فإنّنا لن نتطرّق أبدًا إلى شَكلَيْ الوجود الذهني والعينيّ للأشياء والدلالة على المفاهيم الذهنية وصور الأشياء.

---

(1) للاطلاع على المزيد من تفاصيل هذا البحث ينبغي على الباحثين الكرام الرجوع إلى بحوث الفاعلية من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ. على سبيل المثال، انظر: البحث المسمّى: «في طريق تحصيل الدين على مسلك صاحب الشريعة» تحت عنوان «في حجيّة فتوى الفقيه» من «**تقريرات أصول الفقه**، تقرير: الشيخ محمود الحلبيّ، أو «**رسالة أنوار الهداية**» و«**رسالة الجبر والتفويض والبداء**».

1 ـ الماء البسيط مبدأ خلقة الماديّات

يقسّم الميرزا الأصفهانيّ الحقائق إلى قسميْن: حقائق نورية بالذات وأخرى مظلمة بالذات؛ ويرى أنّ الحقائق المظلمة بالذات ناشئة عن جوهر بسيط يُدعى «الماء البسيط»، وأنّ ثمة الكثير من الاختلافات الواضحة بين كلّ من تلك الحقائق التي يشمل جزؤها الأعظم الكثير من المخلوقات الموجودة كالدنيا والآخرة والنار والملائكة والجنّ والأرواح والأظلّة والأشباح وما شابهها، وذلك وفقًا للعوارض المتعلّقة بها. لكنّه يعتقد أنّ الجوهر المذكور لا يشبه الهيولي والصورة المذكوريْن في كلام الفلاسفة المسلمين، مشيرًا إلى تأسيس العوالم المخلوقة على أساس «الجوهر الواحد» أو «الماء البسيط» بقوله:

«جميع العوالم مخلوقة من جوهر واحد ومادّة بسيطة، خلقها الله غير مركّب من الهيولى والصورة باصطلاح الحكماء؛ بل يكون الاختلاف في هذا الجوهر من جهة عروض العوارض، والمخصّص هو المشيّة لا شيء آخر سوى المشيّة، وعالم الآخرة مخلوق من هذا الجوهر البسيط، وهي محيطة بعالم الدنيا، وعالم الدنيا مخلوقة من هذا الجوهر المختلط بين الصافي والكَدِر من جهة الاختلاف الحاصل فيه بالأعراض بمشيّة الله. والأرواح والروحانيّون مخلوقات من هذا الجوهر الماديّ، والأجساد مخلوقة من المادة المختلطة من العلّيّين والسجّين... وما قلنا إنّ العوالم مخلوقة من الجوهر البسيط مقصودنا عوالم الأشباح والأظلّة، أي الأرواح والدنيا والآخرة والجنّة والنار والأجسام والأرواح من الملائكة والشياطين والجنّ»[1].

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص199.

وفي موضع آخر يُعرّف الميرزا الماء البسيط بأنّه حقيقة واقعية خارجية ظهرت منه جميع الأشياء، وأنّه يختلف عن المادّة والهيولي في كلام الفلاسفة المسلمين اللّتيْن تفتقدان إلى التحقّق والخارجيّة، ويقول:

«وحيث إنّه حقيقة كلّ جوهر عبّر عنه في بعض الروايات بالجوهر تصريحًا بأنّه أمر فعليّ متحصّل منه كلّ شيء وهو إبطال لتوهّم المادّة والهيولى الّتي لا فعليّة لهما، ولا يخلق الصور الجوهريّة منهما»[1].

وفي إشارة منه إلى أنّ المقصود بالماء ليس الماء المحسوس وأنّ الهواء والنار مخلوقان من ذلك الماء البسيط[2]، يؤكّد الميرزا الأصفهانيّ أنّ المراد بالماء البسيط هو أبسط من كلّ ذلك، مُحدّدًا في الواقع، ومن خلال هذه العبارات، ما يقصده بالبساطة المذكورة وهو أنّه ليس سوى شيء مركّب من هذيْن الجوهريْن المختلفيْن[3]. وعلى أيّ حال، فإنّ الميرزا يرى أنّ جميع المخلوقات إنّما وُجِدت من الماء البسيط الذي يُعتبر المخلوق الأوّل والجوهر البسيط غير المركّب من الهيولي والصورة وأنّ ذلك الماء البسيط هو أصل جميع الجواهر ـ مستندًا في هذا إلى دلالات الآيات والروايات[4].

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**؛ نسخة صدر زاده، لا تا، ص331.

(2) «وحيث إنّ المراد من الماء ليس هذا الماء المحسوس لأنّه بعد تصريح الأئمّة بأنّ الماء أصل لكلّ شيء نصّ بأنّ الهواء والنار مخلوقتان منه فلا بدّ وأن يكون الماء أبسط منهما فأيّ قرينة أقوى دلالة من هذا النصّ». (المصدر نفسه، ص326).

(3) المصدر نفسه، ص325؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص204.

(4) مهدي الأصفهاني، **خلقة العوالم**، نسخة محمد باقر ملكي ميانجي، لا تا، ص1 ـ 3؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص204.

2 ـ بطلان النشأة العقلية والنشأة العلمية

فنّد الميرزا الأصفهانيّ نظرية وجود النشآت العلمية والنشآت العقلية المختلفة مستندًا إلى تفسيره الجديد لخلقة الأجسام والعوالم لادّعائه أنّ الحقائق ـ باستثناء الأنوار ـ مخلوقة من الماء البسيط وأنّ اختلافها راجع إلى العوارض المضافة إليها والمتأصّلة هي الأخرى في الماء البسيط، وعليه فإنّ جميع الحقائق مخلوقة من جوهر ماديّ يُسمّى بالماء البسيط وأمّا الاختلاف الموجود فيها فيتعلّق بالعوارض المادية التي تمتدّ جذورها إلى الماء البسيط أيضًا؛ ولهذا، فإنّ البحث في شَكلَيْ الوجود وعالم الذهن والعين وتجريد صور الأشياء أو الإدراكات العقلية والوهمية وغيرها .من العوارض المادية غير صحيح لأنّ واقعية الأشياء هي كالنّفس والملك والدنيا والآخرة فهي متشكّلة من الواقعية المادية البسيطة وهي تختلف عن العوارض التي إليها يُنسب اختلاف الأشياء، وأنّ كليهما (الجواهر والأعراض) كذلك هما من الأمور الواقعية والماديّة الناشئة عن الماء البسيط. وهكذا هي الحال مع النشآت العقلية والنشآت العلمية ـ أو عالم الذهن وعالم العين المُستخدمان في كلام الفلاسفة المسلمين ـ والتي تشير إلى شَكلَيْ الوجود الذهني والعيني للأشياء بسبب الاختلاف في عوارضها والتجريد عن العوارض الماديّة ـ فهي مردودة وغير صحيحة لأنّ جميع تلك الحقائق تتألّف من بنية مادية غير مجرّدة وغير مثالية متكوّنة من الماء البسيط[1].

وأمّا النقطة المهمّة الأخرى في هذا التفسير فهي بطلان نظرية

---

(1) «إذا كان كلّ جوهرًا بسيطًا وبطل نشأة العلمية والعقلية وبطل التركيب فلا بدّ من كون كلّ جوهر جزئًا من تلك الجواهر...». انظر: مهدي الأصفهاني، **فهرست الأصول**، نسخة السيد مرتضى العسگري، لا تا، ص75.

تركيب الأشياء من الوجود والماهية وعدم إمكانية انفكاكها عن الأشياء في الخارج والتي سنشير إليها لاحقًا، لكن في الحقيقة، ومع القول بخلق الأشياء من جوهر فعلي باسم الماء البسيط وتحقّق اختلاف الأشياء بواسطة العوارض التي هي أمور واقعية خارجية، فإنّه لا مجال في هذه الحالة لتطبيق [نظرية] الماء البسيط على الوجود وعوارضه على الماهية، فضلًا عن أنّ الأشياء المخلوقة من الماء البسيط مركّبة من الجواهر والأعراض المختلفة بعضها عن بعضها الآخر وفي الوقت نفسه فهي واقعية خارجية، وهذا كذلك لا يترك أمامنا أيّ فرصة للادّعاء بأنّ الأشياء مخلوقة من أمر أصيل واحد حيث تكون قواسمها المشتركة هي اختلافاتها معًا؛ وذلك لأنّ القاسم المشترك للاختلاف بين الأشياء يتمثّل في العوارض المختلفة بعضها عن بعضها الآخر، ومعنى كونها عرضية هو تقوّمها بالغير وهو «الجوهر». وعلى هذا الأساس نرى الميرزا الأصفهانيّ يؤكّد هذه المسألة ويصرّح بها في عباراته، وهي أنّ من شأن التفسير الجديد أن يُبطل التركيب (من الوجود والماهية).

3 ـ الماهية عند الميرزا الأصفهانيّ

يعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ الماهية بمعناها اللغويّ ليست سوى الشيء الخارجيّ وأنّ ما يُسمّى بالماهية المعقولة في كلام الفلاسفة المسلمين هو شيء غير الماهية الخارجية التي يردّدها الأشخاص في أحاديثهم التقليدية والتي يشيرون إليها بكلمة «الماهية» بالمعنى اللغويّ وليس الاصطلاحيّ المعروف لدى الفلاسفة. ويضيف قائلًا إنّ ما يتبادر إلى الأذهان باسم الماهية من الشيء الخارجيّ هو حقيقة مختلفة عن الماهية الخارجية التي يعرفها الناس والمُنتَزَعة تمامًا من النّفس الإنسانية (أو كما يسمّيه الفلاسفة المسلمون بالذّهن)؛ وعليه، فإنّ كشف الواقعية ليس خارجيًا:

«... وبه يُعرف أنّ الماهيّة اللغويّة ليست إلّا حيث الحقائق المتباينة المعلومة تباينها ضرورة، وأنّ كونها وثبوتها من الأعراض الممتنعة الانفكاك عنها»[1].

وإذا سأل أحدهم عن ماهية شيء ما فالجواب هو أنّ ماهية ذلك الشيء ليست سوى ما نراه في الخارج، وأنّ ثمة الكثير من الاختلافات بين الماهيّات أيضًا؛ ومن ناحية أخرى، فإنّه لا يمكن الفصل أبدًا بين ماهية تلك الأشياء وبين وجودها، أي أنّ ما يمكن رؤيته في الخارج هو واقعيّات لا يمكن الفصل بين كونها شيئًا ما في الخارج وبين ميزتيْن من مميزاتها (وهما الكون والثبوت). إذن، فالحقائق هي الواقعيات المتحققة بواسطة غيرها حيث يمثّل وجودها وثبوتها أيضًا واقعًا متحققًا بواسطة الغير. وهنا يتّضح اختلاف الحقائق الموجودة وكينونتها مع واقع النور المجرّد من خلال العلم والعقل.

وهكذا، فإنّ ألفاظ «العقل» و«العلم» و«الشعور» و«الحياة» ليس لها أيّ مفهوم «أو صورة ذهنية»؛ بل إنّ هذه الألفاظ هي ابتداءً وبشكل ذاتي عبارة عن علامات لتلك الحقائق. ولمّا كانت الماهيات المصطلحة لا تمتلك أيّ واقعية إلّا عند تحقّقها وحدوثها بواسطة المشيئة، فإنّ الماهيات العقلية الثابتة بالعقل ـ وفقًا للمصطلح الفلسفيّ ـ هي غير الماهية الخارجية، وأنّ الماهيات الخارجية هي تلك التي يمكن للعقل والعلم الكشف عنها قبل الواقعية (أي قبل التحقّق الخارجيّ)، وعندما يكتسب المعقول والمعلوم اللّاكائن الخارجية والموجودية، تنكشف عين الماهيات الخارجية المكتشفة بواسطة نور العلم والعقل وتصبح معقولة ومعلومة[2].

---

(1) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، مصدر سابق، الأصل الرابع، ص24 ـ 25.

(2) المصدر نفسه.

4 ـ بطلان التركيب من الوجود والماهية

يعني بطلان التركيب من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ ـ وهو ما أشرنا إليه سابقًا ـ رفض تركيب الأشياء من الوجود والماهية وبالتالي بطلان شَكلَيْ الوجود الذهني والعيني لها، ومن ثمّ بطلان نشآت الذهن والعين.

ولإثبات ادّعائه حول بطلان تركيب الأشياء من الوجود والماهية بحث الميرزا في هذه المسألة من جهات عدّة، منها محاولته من خلال نظرة معرفية بيان أنّ الواقعيات الخارجية التي يكشفها الإنسان مركّبة من جوهريْن مختلفيْن غير منفصليْن عن بعضهما؛ وعليه، فإنّ انتزاع جوهريْن منفصليْن للوجود والماهية من الواقعيات الخارجية الواحدة لا يعني كشفًا؛ بل هو من صنع وانتزاع النّفس (أو الذهن بالمصطلح الفلسفيّ). ونستشفّ من عبارات الميرزا الأصفهانيّ أنّه يعتبر حقيقة الوجود هي نفسها حقيقة العلم وأنّ الأشياء هي الكائنات الموجِدة للعلم حيث تُعتبر موجودة (ما يوجد بنور العلم) وليست وجودًا؛ وهكذا، فإنّ الكائنات لا تمتلك جوهرًا يسمّى الوجود ولا يمكن كشف الوجود من خلالها، ولا بدّ إذن من التركيز على الناحيتيْن المذكورتيْن لإدراك هذا الموضوع الذي لا يعتبر الميرزا الأصفهانيّ الألفاظ بموجبه دلالة على وجودها الذهني؛ بل ولا يعترف بامتلاكها لأيّ وجود ذهني إطلاقًا.

الناحية الأولى:

إنّ كلّ مَن يعرف نور العلم يعلم أنّه هو الكاشف عن حقيقة الأشياء والكائنات الخارجية، وهو الكاشف أيضًا لكون الأشياء جواهر وأعراض خارجية يمكن إدراكها بنور العلم، وبالنور نفسه كذلك يمكن الكشف عن أنّها مختلفة بالذات عن نور العلم والكشف والفهم، وأنّها

حقائق واقعية تمثّل الفاعل والمنفعل والمؤثّر والمتأثّر والظروف والمقتضيات والمعدّات والساكنات والمتحرّكات والمحدودات والمتعيّنات، وأنّ العلم أكبر من أن يكون شبيهًا لها في جهة من الجهات أو من أعراضها وأوصافها، أو أن يكون بالإمكان نسبة أفعالها وتأثيراتها إليه ـ كما توصَف الأشياء بها ـ كما إنّ العلم بذاته كاشف عن عدم تركيب الأشياء من وجود وماهية؛ بل إنّ ماهية الشيء هي عين ذاته، ولو كان مركّبًا لكان باستطاعة العلم الكشف عن ذلك.

إنّ حقيقة الأشياء واضحة بنور العلم لأنّ العلم بذاته يكشف عن عدم وجود ما يقال عنه «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» بل يكشف لنا أنّ ما يُعبّر عنه بذلك ليس سوى موهوم بحت لأنّ العقل يكشف أنّه لا شيء في الخارج سوى الأشياء الحقيقية الواقعية وأنّ لتلك الأشياء آثار وخواصّ حسيّة على الرغم من كونها جميعًا بالغير. والحقّ أنّ هذه المسألة واضحة تمامًا في الثوابت العلمية ـ أي الأشياء التي تثبت بالعلم ـ؛ لأنّ جوهرها هو جوهر الكون والثبوت والتحقّق بالعلم وليس لها أيّ جوهر نفسيّ أو ذات أو مرتبة بأيّ شكل من الأشكال. إذن، فموجودية تلك الماهيات والحقائق هي عين مكشوفيّتها بنور العلم، والعلم بذاته كاشف عن كون الأشياء الخارجية هي حقائق وواقعيات وأنّ لها أعراض وأوصاف وأفعال وتأثيرات ومُقتضيات وأنّه ليس لأيّ منها جوهر نفسيّ أو غنًى عن الغير في أيّ من الوجوه وفي أيّ مرتبة من المراتب؛ بل إنّ ماهيّاتها بالذات هي ثبوتها وتحقّقها بالغير وهو ما يُدعى بالمجعولية الذاتية والمخلوقية، ولهذا يُعتبر العلم كاشفًا لها لكونها آيات لجاعلها غير المشابه لها مع غيره بوجه من الوجوه[1].

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص164 ـ 166.

وفي الخطوة التالية أثبت الميرزا الأصفهانيّ مسألة أخرى وهي أنّ ما يكشفه نور العلم من الحقائق الخارجية أنها ليست جوهريْن متباينين؛ بل هي منتزعة من النّفس:

«إنّ العلم بذاته كاشف عن أنّ العقل الذي هو فعليّة النفس عندهم هو الذي يحلّل الأشياء لا العقل الذي هو حجّة بذاته على تنزّهه وتقدّسه عن الفعل والتحليل. وكاشف أيضًا عن أنّ الإنسان عند لحاظ الأشياء بنور العقل والعلم والفهم يحلّلها إلى جهتين؛ فمن حيث كونها وثبوتها وتحقّقها مع غمض العين عن تباينها الذاتيّ وحدودها ينتزع المفهوم العامّ البديهيّ التصوّر، ومن حيث تباينها الذاتيّ وحدودها وأعراضها وأوصافها ينتزع الماهيّة، فانتزاع هذين المفهومين إنّما هو عن حقائق بسيطة وواقع التحليل عين هذا الانتزاع، وهذا المفهوم المتصوّر غير سنخ العلم والفهم بالضرورة لأنّ العلم بذاته كاشف لنفسه أنّه حيث الكاشفيّة والمعرفيّة لا المفهوميّة والمعلوميّة ولو بنفسه، والمفهوم ليس إلّا تصوّر كون الأشياء وتحقّقها وثبوتها المباين مع سنخ العلم والفهم»[1].

الناحية الثانية:

بعد ذلك يشير الميرزا الأصفهانيّ إلى مسألة مهمّة للغاية وهي الاختلاف بين الوجود والكون[2] تمهيدًا لإثبات أنّ الحقائق الخارجية ليست مركّبة من الوجود والماهية، ثمّ التأكيد على أنّ ما يريده الأفراد من النقيضيْن الوجود والعدم هو غير ذلك، وأنّ حقيقة النقيضيْن هو أمر يختلف عن الوجود والعدم؛ ولذلك فليس للأشياء

---

(1) المصدر نفسه، ص164 ـ 165.

(2) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص42 ـ 43؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص253.

صفة تُدعى بالوجود[1]. وفي الحقيقة فإنّ نور الوجود هو نفسه نور العلم[2] حيث تصبح الماهيّات المعلومة اللّاكائنة واجدة ومالكة له عند تحقّق الأشياء وفاعلية الفاعل[3]، وبهذا الوجدان تصبح موجودة مُدركة ومعلومة[4]، وبهذا الوجدان أيضًا تكتسب التحقّق والكينونة، إلّا أنّ هذا النور ليس ذات الأشياء أو تحقّقها أو ثبوتها إطلاقًا بل ما يمكن بواسطته التحقّق والثبوت[5].

وبعبارة أخرى: يمثل التكوّن الذي يحدث بالرّأي والمشيئة أو الكيانات التي هي الأشياء المتحقّقة والكائنة بالعلم (الرّأي والمشيئة)، مرتبة متأخّرة عن العلم (الوجود)، والكائنات الخارجية هي واقعيات متباينة عن حقيقة الوجود[6]. واستنادًا إلى تفسير الميرزا

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص164؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص257.

(2) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص74؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص203.

(3) من الضروريّ على الباحثين الكرام دراسة بحث التمليك في مبادئ الميرزا مهدي الأصفهانيّ في مصادره المذكورة بشكل دقيق.

(4) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، الباب 16، ص325.

(5) «فإذا صار العاقل العارف بعقله عالمًا عارفًا بعلمه وشاهدًا لملكوت العلم وواجدًا لهذا النور عند كمال المعرفة به يتمكّن من معرفة حقيقة الوجود وأنّه ليس إلّا من آيات ربّ العزّة، وأنّها من أكبر البراهين على الحقائق الحادثة الباقية، وأنّها حقائق بمشيّة ربّها فلا يَعمى عن الحقائق الموجودة ويعرف أنّ الموجوديّة عين المعلوميّة، وأنّ الوجود هو ذات العلم، ويعرف فساد توهّم أنّ النفس الناطقة مجرّدة عين الوجود والعلم والحياة، وأنّ حقيقة الوجود عين تحقّق الأشياء وهذه الحقيقة عين ذات ربّ العزّة، وأنّ كلّ الكمالات عين تلك الحقيقة لا واقعيّة لها غير تلك الحقيقة». (انظر: مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، الباب 16، في معرفة العلم، ص325).

(6) «إنّ الكيانات شيئيّتها بالغير، يعني واقعيّتها بالغير لأنّ كيانها إنّما يتحقّق بالرّأي =

الأصفهانيّ، فإنّ الأشياء ولعوامل عِدّة لم تكن يومًا مركّبة من الوجود والماهية ولا تمتلك وجودات مختلفة (الذهنية والعينية وغيرها).

وبالنظر إلى ما قيل حتى الآن يمكننا تلخيص رأي الميرزا مهدي الأصفهانيّ وفهرسته بالشكل الآتي:

أ - تقوم الواقعيات غير النورية على الماء البسيط أو الجوهر البسيط.

ب - يُمثّل اختلاف الواقعيات بحسب العوارض المُضافة إلى الجواهر التي تُعتبر مادية ومخصّصة في هذه المرحلة، يُمثّل المشيئة.

ج - بُطلان النشأة العلمية والعقلية وعدم ظهور جوهريْن متباينيْن من الحقائق الخارجية.

د - اختلاف الوجود والكون ونَقيضَيْ الكون واللّاكون مع الوجود والعدم وبالتالي عدم تركيب الأشياء من الوجود والماهية وبطلان الوجود الذهني والعينيّ... إلخ.

ثالثًا: نظرية المعرفة

إنّ اختلاف رأي الميرزا الأصفهانيّ في ما يتعلّق ببحث المعرفة جعل مسلكه واتّجاهه مختلفًا كذلك ما أدّى إلى قدرته على الإجابة عن بعض الأسئلة بأسلوب ومنهج جديديْن. ولفهم مسألة المعرفة من

= بعد العلم، فهي غير قائمة بذاتها بل شيّئها وكوّنها بقيّمها. فمرتبة الكائنات متأخرة عن العلم بمرتبتيْن لأنّها بعد الرّأي وهو متأخّر عن العلم». (مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص74 ـ 75؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص254).

وجهة نظره بشكل صحيح وهو ما سيساعدنا كذلك على فهم نظريّته في الألفاظ بدقّة، فإنّ من الضروريّ التركيز على بعض النقاط.

1 ـ حقيقة الروح ومُدركاتها

تُمثّل الرّوح برأي الميرزا الأصفهانيّ جوهرًا بسيطًا يؤلّف أحد الجزأيْن اللذيْن يتشكّل منهما الإنسان (أي البدن والروح)[1]، وتكون معارف الإنسان بواسطة الروح القادرة على المعرفة في حال وجدان أنوار العلم والعقل. وهكذا تؤلّف الروح (التي هي جوهر بسيط ومظلم بالذات) مع العلم والعقل (وهما نوران) حقيقتيْن مختلفتيْن، لكن، وخلافًا للروح والبدن اللذين هما واقعيْن مختلفيْن لكنّهما من جوهر واحد، فإنّ الروح هي من جوهر الهواء والجواهر الأُخروية في حين أنّ البدن هو من جواهر الدنيا وكلاهما مُظلميْن، أي من غير سنخ النور، وأمّا العلم والعقل فهما نوريّا الذات، وفي ذلك يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«ما يعبّر عنه بالروح هو جوهر بسيط من عالم الجواهر البسيطة النوريّة والناريّة دون حرارة؛ وهي محدودة ومقدّرة لها الحواسّ الظاهرة أوّلًا وبالذات، وقوام هذه الروح إنّما هو بالحياة والعقل والفهم والقدرة وهي النفس الّتي تكون بها سلطان الروح على البدن، وليس لها عالم في وجه، وبهذه يدرك الروح جميع المحسوسات في عالم الغيب والنوم والموت، وكلّما يشهده بالحواسّ في النوم والموت كلّها خارجة عن ذاته واقعة كائنة في الهواء كما في الروح، فإنّها أيضًا من الكائنات في الهواء كنه ذاتها من جوهر الهواء»[2].

---

(1) مهدي الأصفهاني **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص624.

(2) المصدر نفسه، ص523؛ مهدي الأصفهاني **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص331.

2 ـ العلم والعقل

يرى الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّ الإدراكات البشرية تحدث بواسطة نورَي العلم والعقل[1] وأنّه تتمّ إفاضة هذيْن النوريْن الظاهريْن بالذات والمُظهِرَيْن للغير على روح الإنسان فتصبح الروح الواجِدة لتلك الأنوار قادرة على كشف الأشياء، وبالتالي تكون حاسّة بالذات في الروح الإنسانية التي تستطيع كشف الأشياء وإن كان هذا الكشف أحيانًا بالآلة وأحيانًا أخرى بدونها[2]. وتتضمّن الحالة الأولى مجموعة الكشف التي تُسمّى بالحواسّ الخمسة، وأمّا المجموعة الثانية فتشمل المكشوفات الموجودة في حدود الروح وعالم الباطن والغيب، ويتمّ إدراك هذه الحقائق أيضًا بالروح. وتتألّف المجموعة الأخيرة من الحقائق كذلك من جوهر بسيط، لكنّ كلتا المجموعتيْن تنتميان إلى زمرة الخارجيات التي تدركها روح الإنسان بنور العلم الذي أوجدها، وعلى هذا الأساس فإنّ «الموضوع له» في هذه المجموعة من الحقائق أيضًا يمثّل الخارجيّات التي يتمّ كشفها بنور العلم:

«فالإنسان إذا علم شيئًا بعد الجهل به يجد نورًا ظاهرًا بذاته مظهرا لذلك الشيء بعد ما كان فاقدًا له وهذا النور غر الأنوار الظاهريّة نور يستضيء به الروح وهو رافع للجهل»[3].

وخلال تأكيده على أنّ إدراك الحواس يكون بنور العلم، يقول الميرزا الأصفهانيّ:

---

(1) لمزيد من المعلومات انظر: حسين مفيد، **«عقل وعلم از منظر ميرزاى مهدى اصفهانى»**، مصدر سابق، ص123.

(2) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص543.

(3) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، مصدر سابق، ص24 ـ 25.

«... فإذا عُرف ذلك يُعرف امتناع عرفانه بغيره بل بنفس هذا النور يعرفه بأنّه ظاهر يظهر الأشياء به فيعرفه أنّه لا يزال في غيب الحواس يمتنع خروجه من الغيب فلا سبيل من معرفته بالحواس بل الحواسّ يعرف بهذا النور...»[1].

وفي موضع آخر صرّح الميرزا الأصفهانيّ بأنّ ما يُكشَف بنور العلم والعقل هو الواقعيات والحقائق الخارجية نفسها وليست صورها الذهنية[2].

وبالنظر إلى ما قيل فإنّ النقاط الأصلية في التفسير المعرفيّ للميرزا الأصفهانيّ التي تساعدنا على فهم هذا الكلام وإدراكه هي:

أ - وجود الاختلاف في ما بين الروح والبدن وأنوار العقل والعلم.

ب - تتمّ الادراكات بواسطة الروح الواجِدة لنور العلم والعقل وبهذه الأنوار كذلك يتمّ الكشف عن واقع الأشياء.

ج - تكون الحقائق مكشوفة للروح بأنوار العلم والعقل سواء أكانت حقائق دنيوية أم أُخروية (الكائنات في الهواء).

رابعًا: إثبات الادّعاء

بالاستناد إلى المقدّمات المذكورة - وخلافًا لآراء الفلاسفة وتفاسيرهم - فإنّ نظام الخلقة وحقيقة الأشياء الدنيوية والأُخروية بنظر الميرزا الأصفهانيّ تقوم على أساس جوهر بسيط وعروض العوارض عليه حيث يكون اختلاف الجواهر والأعراض كذلك مستندًا إلى كون

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص322.

(2) المصدر نفسه، الباب 14، ص294؛ والباب 16، ص324.

الجوهر هو عبارة عن حقيقة يكون قوامها بالغير وكون العَرض حقيقة قوامها بالشيء الذي يكون قوامه بالغير «الجوهر»[1]، ومجموع تلك الحقائق هي واقعيات خارجية غير مركّبة من الصورة والهيولي أو الوجود والماهية، وهي ليست نوريّة بالذات بل هي مختلفة عن نور العلم وغيره بالذات حيث لا يمكن كشفها إلّا بنور العقل والعلم. وهكذا يمكننا تصنيف هذه الأشياء والحقائق المرتبطة بالألفاظ الموضوعة لها إلى مجموعة شاملة تتألف من ثلاثة أقسام هي: الاسم والفعل والحرف. فـ«الموضوع له» في المجموعة الأولى التي تسمّى بالاسم هو في الواقع الجواهر الخارجية نفسها التي يمكن تقسيمها كذلك إلى قسميْن آخريْن، وتكون تلك الجواهر أحيانًا من حيث الجزئيات متشخّصة ومتعيّنة بوحدة عددية مثل «محمّد» و«علي» وما إلى ذلك، وفي أحيان أخرى تكون متّحدة الجوهر (كالماء والنار... إلخ). أو متّحدة العَرض (كالسّواد والبياض)[2]. والحقيقة هي أنّه وفي جميع تلك الحالات يكون «الموضوع له» للألفاظ عبارة عن جواهر خارجية واقعية يمكن ملاحظتها من خلال حيثيّات مختلفة.

من الواضح أنّنا لسنا بحاجة في هذا النوع من التفسير إلى بحث الوضع العام والخاصّ وأسماء الأجناس والأعلام وغير ذلك؛ إذ إنّ «الموضوع له» للألفاظ في هذه المجموعة يمثّل الجواهر والأعراض الخارجية فقط.

وأمّا المجموعة الأخرى فهي الأفعال و«الموضوع له» الخاصّ بها، فحقيقة الأفعال في الواقع ليست سوى عروض العرض على

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص318؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص203.

(2) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، مصدر سابق، ص3.

معروض ما أو حركة معروض ما بشكل من الأشكال[1]، وفي هذه الفئة من الحقائق يكون «الموضوع له» للألفاظ هي المعروضات الخارجية الواقعية المتكوّنة من الجواهر، وقد أشرنا إلى كون الأعراض هي واقعيات خارجية ماديّة، ونتيجة لذلك فإنّ «الموضوع له» للألفاظ في هذه المجموعة أيضًا هو عبارة عن أعراض خارجية. وأمّا المجموعة الأخيرة فهي الحروف و«الموضوع له» الخاصّ بها والتي سنشير إليها بالتفصيل لاحقًا.

واستنادًا إلى كلّ ما ذكرناه فإذا كانت الخلقة تمثّل جميع الأشياء ـ ما عدا الأنوار ـ المتكوّنة من الجوهر البسيط المسمّى «الماء البسيط» ولم يكن ثمة شيء إلّا وهو مخلوق من ذلك الماء البسيط ـ سواء أكان واقعًا في هذه الدنيا أم في الآخرة أم كان من جوهر الهواء كالروح ـ وكانت روح الإنسان كذلك ـ حيث تحدث الإدراكات الإنسانية بواسطة اكتسابها نور العلم ـ مخلوقة هي الأخرى من جوهر بسيط وبالتالي تكون جميع الموجودات قد اكتسبت حقيقتها من الماء البسيط دون ظهور أيّ نشآت علمية أو عقلية مختلفة، وأخيرًا كانت الألفاظ والأسماء عبارة عن علامات وسِمات تُستخدَم للإشارة إليها، فممّا لا شكّ فيه أنّه ليس أمام تلك الألفاظ سوى إمكانية الإشارة إلى الواقعيات التي تُمثّل الجواهر البسيطة أو الأعراض المنبثقة عنها. إذن، فـ«الموضوع له» للألفاظ هو نفسه الماهيات أو الأشياء الخارجية التي تدركها وتعرفها الروح الواجِدة للعلم من خلال إشارة الألفاظ إلى تلك الحقائق[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مهدي الأصفهاني، **فهرست الأصول**، نسخة العسكري، مصدر سابق، ص75 ـ 76.

خامسًا: خارجية المطلقات

كما أشرنا سابقًا فإنّ أحد الأسباب التي دفعت بعض المفكّرين إلى اعتبار معنى الألفاظ من الخارجيّات هو استخدام تلك الألفاظ للكليّات، وبما أنّه لا يوجد أيّ كليّ في الخارج وإن كان بعض الأفراد يقصدون الكليّ في بعض الأحيان ـ مثل نظرتهم إلى الإنسان بما هو إنسان وليس كإنسان خاصّ ـ فإنّهم يعتبرون مدلول الألفاظ صورًا ذهنية أو ذوات للمتصوّرات. لكن، وبما أنّ الميرزا الأصفهانيّ يعتقد أنّ ما يُبحَث كعنوان كليّ في المحاورات التقليدية هو غير الكليّ بمعناه الفلسفيّ، فهو يرى أنّ الكليّ التقليديّ كذلك الذي يُشار إليه بالألفاظ هو خارجيّ وليس ذهنيّ.

وبعبارة أخرى: فإنّ جزءًا من المفاهيم الكليّة، من وجهة نظر الميرزا، يُمثّل انتزاعات أو مكوّنات الروح في جوهر الهواء والتي تسمّى كذلك «أفعال الروح في جوهر الهواء» حيث يشير الميرزا الأصفهانيّ إلى هذه الأفعال والمصنوعات بالتوهّم أو الوهميّات[1]. واستنادًا إلى تفسيره نظام الخلقة فإنّ المعقولات نفسها تُعتبر خارجية ومتحقّقة من عروض العوارض على جوهر الهواء (فعل النّفس في جوهر الهواء) حيث تُكشف بنور العلم[2]. ومن بين الخصائص التي تتميّز بها تلك المعقولات أنّها لا تظهر ولا تبيّن الحقائق بل هي مجرّد انتزاع النّفس أو توهّم النفس أو ما يُدعى كذلك بفعل النفس، وهكذا فإنّ الألفاظ هنا أيضًا تشير في الواقع إلى المكشوفات الخارجية. ومن وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ تتكوّن علاقة بين القسم

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص199؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص304.

(2) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص87.

الثاني من الكليّات وبين المعقولات الأولى، أي المفاهيم التي تُستخدَم في المحاورات التقليدية، وتعمم هذه المفاهيم في التفسير الفلسفيّ الصور الجزئية الفلسفية بالاتحاد مع جميع المشتركات وطرح الخصائص الفردية، أمّا وفقًا لتفسير الميرزا الأصفهانيّ، فإنّ هذا النوع من الكليّات كذلك لا يمثّل الصور الذهنية والانتزاعات النفسية؛ بل الاطلاق والعموم.

فعندما يدرك فرد ما معلومًا كُشِف له بنور العلم دون ملاحظة بعض القيود فإنّ معلومه سيكون مكشوفًا بالنسبة إليه من حيث الإطلاق والعمومية وهو ما ندعوه بالأمر الكليّ المعروف في المحاورات التقليدية. وكما ذكرنا آنفًا فإنّ هذه المجموعة من الكليات هي في الواقع الجواهر الملحوظة نفسها من حيث اتّحاد الجوهر أو اتّحاد العرض والتي يتمّ كشفها بنور العلم، والعلم الكاشف هو آلة الملاحظة، وفي ذلك يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«المعقولية، مكشوفية ذلك [أي المعقول] بنور العقل وظهور حسنها وقبحها وكلّها عبارة من الكلية المعلومة وهي العموم والإطلاق لا الاصطلاحية»[1].

أمّا النقطة الهامّة الأخرى فهي أنّ الأمر الملحوظ يكون أحيانًا في الوضع بصورة مطلقة دون الأخذ بالاعتبار العوارض والخصوصيات الشخصية، تمامًا كلفظ الإنسان الذي لا يشير إلى فرد خاصّ أو عوارض خاصّة، بينما يكون [ملحوظ الوضع] في أحيان أخرى واقع مصاحب لأعراضه الخارجية كزيد الذي تُؤخَذ عوارضه الشخصية بالاعتبار. وقد يكون ملحوظ الوضع تارة أخرى بشكل عوارض متّحدة تتعلّق بالجواهر المتّحدة أو المتعددة (كالسواد

---

(1) مهدي الأصفهاني، **فهرست الأصول**، نسخة صدر زاده، مصدر سابق، ص76.

والبياض). ونتيجة لذلك، فإذا كان وضع الألفاظ كعلامات وإشارات للخارج كان المسمّى والموصوف والمعنى والمفهوم هو نفسه الواقعيات الخارجية، أمّا وسيلة ملاحظة ذلك فليست سوى العلم الكاشف للأشياء، أي أنّ الألفاظ دلّت على هذه المعلومات الواقعية التي تُدرَك وتُلاحَظ وتُكشَف كذلك بواسطة العلم.

وعندما يتمّ مثلًا وضع لفظ ما لكليّ تقليديّ كالإنسان فإنّ ذلك اللفظ يكون إشارة ودلالة على الإنسان الذي يُكشَف بنور العلم أو الإنسان الخارجيّ دون ملاحظة قيوده الشخصية والذي يتمّ كشفه أيضًا بنور العلم.

«فالوضع تارةً يكون سنخ هذا النوع؛ ليس الملحوظ إلّا المطلق وآلة اللّحاظ نفس حقيقة العلم الكاشِف للأشياء - بلا معلوم - فإذا ظهرَ كيفية وضع الألفاظ للخارجيّات يظهر أنّ المُسمّى والموصوف والمعنى والمفهوم هي الخارجيات، فالعلم صفة ووجهٌ واسم لنفس ما هو الظاهر والكَون لنفس الكون الخارجيّ والألفاظ لنفس الخارجيات الموجوده بالعلم»[1].

سادسًا: المعدومات وإشارة الألفاظ إليها

إذا كان المعدوم - الذي لم يتحقّق في الخارج والذي يُقابل الوجود - لا يمتلك أيّ خارجية حتى يُشار إليه باللفظ فكيف يعتبر بعضُ الألفاظ على أنّها من المعدومات؟ للجواب عن هذا السؤال لا بدّ من القول إنّنا أحيانًا نشير إلى ذلك المعدوم بالمطلق الذي يُقابل الوجود، وبما أنّه يُمثّل العدم والبطلان المحض فإنّه لا يمتلك في الأساس أيّ معقولية أو معلومية حتى يكون بإمكاننا الإشارة إليه،

(1) المصدر نفسه، نسخة العسكريّ، ص75 - 76.

وهو لا يوجد سوى في ظلّ وجدان الوجود؛ وعليه، فلا وجود لأيّ تصوّر أو مفهوم يمكنهما التدليل عليه؛ إذن، فاللفظ هنا يشير إلى ذلك النقيض المكشوف بالوجود والعلم وليس تصوّره أو تعقّله:

«فإنّ الوجود نقيضه العدم المطلق وهو كذب محض لا واقع له، ومرتبته فوق الكيانات؛ بل تحقّق الكيانات بنوره لأنّ الوجود ما به السمع وما به القدرة وما به العلم، ومرتبته فوق الكيانات المظلمة... ومرتبة الكيان واللّاكيان مؤخّرة عن مرتبة الوجود والعدم المطلق لأنّ الوجود نقيضه غير متعقّل وغير متصوّر إلّا بكاشفيّة الوجود»[1].

لكن، وكما أشارَ إلى ذلك الميرزا الأصفهانيّ أيضًا[2]، غالبًا ما يُراد من العدم حالته غير المطلقة وهو ليس نقيضًا للوجود المُناقض للكون والثبوت. وفي الحقيقة فإنّ العدم في المحاورات التقليدية هو نقيض الكون والثبوت أو هو اللّاكون واللّاثبوت، وهذيْن الأخيريْن - ووفقًا لبعض المبادئ في بحث العلم باللّامعلوم[3] - ليسا سوى معلوم لا يمتلك كونًا ولا ثبوتًا وإنّما هما قابليْن للكشف بالعلم، وفي هذه الحالة كذلك ولمّا لم يكن للمعلوم كونًا ولا ثبوتًا فهو بالتأكيد ليس له أيّ نصيب من الوجود أو شكلٍ من أشكال الثبوت - المفهوم والصورة وغير ذلك - حيث لن يكونَ هنا نقيضًا للكون، وبالتأكيد ليس ثمة لفظ يمكنه أن يشير إليه؛ بل يكون اللفظ في هذه الحالة مشيرًا إلى الماهية المعلومة نفسها.

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص42 - 43)؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص253.

(2) المصدران نفساهما.

(3) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر: حسين مفيد، «**عقل وعلم از منظر ميرزاى مهدى اصفهانى**»، مصدر سابق.

فإذا كانت آلة الملاحظة والكاشفة عن معنى اللفظ الموضوع له علمًا، وكان بإمكان العلم كشف الأشياء التي لا تمتلك كونًا ولا ثبوتًا ـ العلم باللّامعلوم ـ تصبح الألفاظ إذن مقتصرة على الحقائق التي يتمّ إدراكها بواسطة العلم (الموجود أو ما وُجِدَ بالعلم) سواء أكان مُدرَكًا أم لم يكن.

«فالألفاظ موضوعة لنفس الماهيّات، والمعنى والمقصود نفس الحقائق الخارجيّة وجدت أم لم توجد، لأنّ العقل والعلم كاشفان للماهيّات الخارجيّة بلا احتياج إلى الثبوت العقلي والعلمي»[1][2].

سابعًا: إثبات خارجية المعنى الحرفيّ

ومن البحوث المهمّة الأخرى هي كيفية دلالة الألفاظ على الحقائق التي يُمثّل واقعها الارتباط والنسبة (مثل الحروف)، ففي بعض الحالات يتمّ وضع الألفاظ للإخبار عن الارتباطات الخارجية عند إلقائها أو إيجادها من خلال إلقاء اللفظ. وفي ما يتعلّق بالرّبط لا بدّ من القول إنّ واقع الأعراض الخارجية ليس سوى الحقائق التي يكون واقعها وكونها مرتبطًا بالآخر؛ وعليه، فإنّ حقيقة العرض ما هي إلّا شيء من ضمن الإضافات المتعلّقة بشيء آخر، وبالتالي، ولمّا كان هذا متعلّقًا بالشيء المذكور فقط فإنّه يُعدّ من علاماته وتعيّناته. فالعرض الذي يكون واقعه مرتبطًا ومرهونًا بشيء آخر فإنّ تلك الواقعية لا تُمثّل سوى إشارة إلى ذلك الشيء، تمامًا كظلّ الإنسان الذي لا يُمثّل سوى علامة تشير إلى ذلك الإنسان، أمّا وجوده [أي الظلّ] وتحقّقه فمرهون بوجود الإنسان لا محالة؛ وبهذا

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أصول الوسيط**، مصدر سابق، ص2.

(2) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، مصدر سابق، ص25؛ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص27.

التفسير يتّضح لنا أنّ التركيز على العرض لكونه إضافة من إضافات غيره يبيّن أنّ هذا العرض هو مجرّد ربط بحت ونسبة محضة، وذلك الرّبط وهذه النسبة هما بالطّبع أمرين خارجيّين وليسا انتزاعًا ذهنيًّا.

وهنا يتّضح لنا كذلك أنّ الحروف التي لا تمتلك واقعية سوى كونها إضافة وربطًا بين بقية الألفاظ إنّما وُضعت لتحكي عن الارتباط الخارجيّ بين شيئيْن[1]، وأمّا الاستخدام الآخر للحروف فيتمثّل في إيجاد واقعية خارجية أو الإخبار عنها عَبر إلقاء الألفاظ، كأن يكون إلقاء اللفظة «لَعلّ» سببًا لإيجاد واقعية وعرض خارجيّيْن في الخارج وإن كان استخدام اللفظ الاسميّ للكلمة نفسها يؤدّي إلى الإخبار عن تلك الواقعية الخارجية أيضًا:

«فعلى هذا لا يكون ألفاظ الحروف إلّا أدوات يشير بها إلى الأعراض الخارجيّة المتحقّقة، أو ما يتحقّق في حال الإخبار والإنشاء كالنداء والتحقيق والتمنّي والترجّي وغيرها، فإنّ بكلمة «قد» يتحقّق ما يتحقّق في الخارج من التأكيد والشدّة، وكذلك يتحقّق بحرف النداء ما يتحقّق برفع اليد ووضعه عند الدعوة، وبحرف التمنّي ما يتحقّق من التأوّه والهيئة البعثيّة والزجريّة إشارات وسمات إلى الإضافة الحكميّة بين الحاكم والمحكوم، والحروف الجارّة إشارات وسمات إلى الإضافات أو خصوصيّاتها الخارجيّة التي تكون بين الأفعال وملابساتها، كما إنّ لفظ الربط والنسبة إشارات إلى الألفاظ عند إرادة الإخبار عنها بخلاف الحروف، فإنّها إشارات إليها عند إرادة الإخبار عن الغير المتخصّص بها»[2].

---

(1) انظر: مهدي الأصفهاني، **فهرست الأصول**، نسخة العسكريّ، مصدر سابق، ص117.

(2) مهدي الأصفهاني، **مصباح الهدى**، مصدر سابق، ص26.

وأمّا النقطة الهامّة الأخرى التي أشار إليها الميرزا مهدي الأصفهانيّ فهي إيقاع الواقعية الخارجية بواسطة الحروف وليس بواسطة معانيها الذهنية. وبعبارة أخرى: فإنّ الشخص، ومن خلال إلقاء لفظ «الحروف»، إنّما ينشئ واقعية خارجية لا أنه يوقع مفهوم وصورة ذهنية، وفي ذلك يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«... وكذلك الخصوصيات التي توجد في الخارج عين التكلم بالحروف، كأسماء الاشارة والتنبيه والتحقيق والتأكيد والتمني والترجي والنداء، وهكذا ساير الحروف موضوعة لإيقاع هذه الحقايق خارجًا بها، وهي لا يخبر عنها وبها، وعند الإخبار عنها يعبر بالأسماء، فالأسماء موضوعة لمطلق تلك الحقايق الخارجية، والحروف موضوعة للإيقاع بها خارجًا، وبه يظهر أنّ المعاني الحرفية ليست إيقاعية»[1].

استنتاج

حاول الميرزا مهدي الأصفهانيّ تقديم تفسير جديد ومنظومة جامعة والإجابة عن مسألة الوضع على الخارج والكثير من الأسئلة المهمّة الأخرى ذات الصلة بالموضوع، إلّا أنّ ما تمّ إغفاله وتجاهله بهذا الصّدد هو التركيز والاهتمام على مبادئه النظرية والمسيرة التي انتهجها في طرح بحوثه ومعالجتها. والحقيقة هي أنّه من دون فهم مبادئه في علم الوجود والمعرفة بشكل صحيح ودقيق سيكون من الصّعب علينا فهم كيفية إجابته عن تلك الأسئلة الجادّة والمهمّة.

---

(1) مهدي الأصفهاني، **فهرست الأصول**، نسخة العسكريّ، مصدر سابق، ص78.

المراجع والمصادر

1 - أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، منشورات مصطفوي، قم، 1989م.

2 - حسين مفيد، «**باورداشت امامت، مهدويت در مكتب سامرّاء**»، مجلة تاريخ إيران المعاصر، مؤسسة دراسات تاريخ إيران المعاصر، العدد39، خريف عام 2006م.

3 - ـــــــــ، «**عقل وعلم از منظر ميرزاى مهدى اصفهانى**»، مجلة المعرفة والحوزات التابعة، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلاميّيْن، العدد26، صيف عام 2006م.

4 - ـــــــــ، «**مكتب معارف خراسان**»، مجلة زمانه التاريخية الشهرية، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلاميّيْن، أكتوبر/تشرين الأوّل 2007م.

5 - عبد الصاحب الحكيم، **منتقى الأصول**، منشورات الهادي، قم، ط2، 1416هـ.

6 - علي القزويني، **تعليقة على معالم الأصول**، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين بقم المشرفة، ط1، 1422هـ.

7 - محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه**، منشورات أنصاريان، قم، 1417هـ.

8 ـ محمد القمي (أبو القاسم)، **قوانين الأصول**، مكتبة العلمية الإسلامية، 1999م.

9 ـ محمد حسين الأصفهاني الغروي، **نهاية الدراية**، منشورات سيد الشهداء، 1995م.

10ـ محمد فنائي أشكوري، **المعقول الثاني: تحليل لأنواع المفاهيم الكلية في الفلسفة الإسلامية والغربية**، منشورات مؤسسة الإمام الخمينيّ (ره) التعليمية والتحقيقية، ط1، 1996م.

11ـ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مقدمة وتحقيق وتعليق: حسين مفيد، منشورات منير، ط1، 2008م.

12ـ ________، **أصول الوسيط**، نسخة ملكي ميانجي، لا تا.

13ـ ________، **أنوار الهداية**، نسخة مكتبة كلية اللاهوت والمعارف الإسلامية، مشهد، لا تا.

14ـ ________، **خاتمة أصول الرّسول وآل الرّسول في تعيين الحجّة عند التعارض**، نسخة علي أكبر صدر زاده الدامغاني، لا تا.

15ـ ________، **خلقة العوالم**، نسخة محمد باقر ملكي ميانجي، لا تا.

16ـ ________، **فهرست الأصول**، نسخة السيد مرتضى العسكري، لا تا.

17ـ ________، **فهرست الأصول**، نسخة علي أكبر صدر زاده، لا تا.

18ـ ـــــــــــــ، **في وجه إعجاز كلام الله المجيد**، نسخة علي أكبر صدر زاده الدامغاني، لا تا.

19ـ ـــــــــــــ، **مصباح الهدى**، نسخة النجفي، 1405هـ.

20ـ ـــــــــــــ، **معارف القرآن**؛ نسخة صدر زاده، لا تا.

21 ـ هاشم الآملي، **مجمع الأفكار**، مطبعة العلمية، 1395هـ.

الإنسان وحقيقته
في فكر الميرزا الأصفهاني

محمّد بياباني اسكوئي

1 ـ المعنى اللغويّ لكلمتَيْ «الروح» و«النّفس»

«روح: الرّاء والواو والحاء أصلٌ كبير مطّرد، يدلُّ على سَعَةٍ وفُسْحَةٍ واطّراد. وأصل [ذلك] كلّه الرِّيح. وأصل الياء في الريح الواو، وإنّما قلبت ياءً لكسرة ما قبلها. فالرُّوح رُوح الإنسان، وإنّما هو مشتق من الرِّيح، وكذلك الباب كلّه. والرَّوْح: نسيم الرِّيح»[1].

«نفس: النون والفاء والسين أصلٌ واحد يدلُّ على خُروج النَّسيم كيف كان، من ريح أو غيرها، وإليه يرجعُ فروعه، منه التَّنَفُّس: خُروج النَّسِيم من الجوف. ونَفَّسَ الله كُربَته، وذلك أنَّ في خُروج

---

(1) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1404هـ ق، ج2، باب الراء والواو.

النَّسيم رَوْحًا وراحةً. والنَّفَس: كلُّ شيءٍ يفرَّجُ به عن مكروب... والنَّفْس: الدَّم، وهو صحيح، وذلك أنَّه إذا فُقِد الدّمُ من بَدَنِ الإنسان فَقَدَ نَفْسَه... وشيءٌ نفيس، أي ذو نفس وخَطَر يُتنافَسُ به»[1].

وهكذا نرى وجود اختلاف طفيف بين معنى كلمتَيْ «رُوح» و«نَفس»، فالرّوح مُشتقّة من «الرّيح» وكلمة «النّفس» تعني كذلك خروج النّسيم والدّم، وروح الإنسان هي حقيقة تشبه الريح وإن كانت ألطف وأرقّ منها، ومن خلال اتّحادها بالبدن تقوم مقام الشهيق والزفير فيه، وعند انفصال الروح عن الجسد بشكل تامّ ينقطع التنفّس عنه أيضًا ولذلك تسمّى تلك الحقيقة بالنّفس.

2 ـ معنى «الروح» و«النّفس» برأي الميرزا الأصفهانيّ

استخدم المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ كلمتَيْ «الروح» و«النّفس» وفي مواضع عدّة للتعبير عن جزء من الإنسان الموجود في هذه الدّنيا دون أن يشير فيه لا من بعيد ولا من قريب إلى الاختلاف أو الفرق بين تَيْنك الكلمتيْن، في حين تطرّق في مواضع أخرى إلى بيان الفرق بينهما، فَحَوْل حقيقة الإنسان قال:

«إنّ المراد من نفس الإنسان حقيقته وذاته المعبَّر عنها بلفظ «أنا» والظلّ الحادث الكائن، وعند تمثّلها بالصورة بالشَبَح، وعند وجدانها الحياة والشعور بالروح، وعند التجسّد بالجسم بالإنسان فهي... شيء بالغير مظلم الذات حادث باقٍ، فهي فاقدة بذاتها لذاتها نظير الظلّ من حيث إنّه شيء بالغير فاقد للنور الخارجيّ، فهي من حيث ذاتها ليست عين نور الشعور والحياة والعقل والعلم والفهم والقدرة والقوّة، فلا مشيّة لها من حيث ذاتها بل هذه الأنوار القدسيّة كلّها

(1) المصدر نفسه، ج5، باب النّون والفاء وما يثلثهما.

خارجة عن حقيقة ذاتها تجدها مرّة وتفقدها أخرى»[1].

ويرى الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّه لمّا كانت «الروح» و«النّفس» الإنسانيّتيْن لا تمتلكان أيّ نوع من أنواع الكمال من ذاتهما ولا تقومان بذاتهما أو نفسهما فقد عُبّر عنهما بكلمة «الظلّ»؛ وبعبارة أخرى: فإنّ كلمة «الظلّ» لا تعني أنّ نَفس الإنسان وحقيقته هما ظلّ من الظِّلال؛ بل هو تعبير يُستَخدَم فقط لبيان ارتباطهما بغيرهما وأنّهما قائمتان بذلك الغير[2].

ويعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ «النّفس» أو تلك الحقيقة التي يُعَبّر عنها بالضمير «أنا» هي أمر عاديّ ذو ثلاثة أبعاد، ولها زمان ومكان فضلًا عن شكلها الذي يشبه البدن، وفي ذلك يقول هذا العالِم الكبير: «الرّوح شيء حقيقيّ غير أجوف وتمتلك بُعدًا، إنّها كائن أو موجود له عرض... وإذا كنتَ قادرًا على رؤيتها ستجد أنّها شبيهة بالبدن من حيث الأبعاد والشّكل»[3].

ويقول المرحوم الميرزا إنّ بعض الروايات قد أشارت إلى «الروح» في نصوصها كذلك من خلال كلمة «القلب»؛ وذلك بسبب التغييرات والتقلّبات التي تطرأ عليها. وعلى الرغم من أنّ «الروح» مُظلمة بالذات إلّا أنّها تصبح نيّرة بمشيئة الله بنور العلم والقدرة والحياة وتضحى صاحبة اختيار وإرادة، ثمّ يُسلَب منها كلّ ذلك. ويتّضح من الروايات التي نقلها الميرزا الأصفهانيّ أنّ الأرواح

---

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، ترجمة وتحقيق وتعليق: حسين مفيد، مركز مفيد للثقافة والنشر، 2008م، ص101.

(2) انظر: قاسم يگانه، **معرفت نفس**، مكتبة مؤسسة معارف أهل البيت (ع)، قم، النسخة الخطية، ص395 ـ 397.

(3) المصدر نفسه، ص300.

مخلوقة قبل الأبدان وأنّها ـ أي الأرواح ـ كانت على اتّصال في ما بينها آنذاك، وفي بعض الروايات استخدمت كلمة «قلوب» بدلًا من «أرواح»، وفي معرض توضيحه لهذه النقطة يقول:

«والقلب هو الرّوح قطعًا لِما في الكتاب المجيد والروايات المباركات بأنّ القلوب تعمى[1] وأنّ للقلب عينيْن[2] وإنّما سمّى الروح قلبًا لتقلّباته»[3].

وأمّا معنى «الروح» و«النّفس» في القرآن الكريم وروايات آل البيت (ع) فهو واحد إلّا في بعض المواضع حيث تمّ التفريق والفصل بين معنى كلّ منهما. فعلى سبيل المثال وخلال بيانه الرّؤيا الصادقة والرّؤيا الكاذبة، ميّز أمير المؤمنين عليّ (ع) بين دور كلّ من الروح والنّفس بقوله:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الرُّوحَ وَجَعَلَ لَهَا سُلْطَانًا، فَسُلْطَانُهَا النَّفْسُ، فَإِذَا نَامَ الْعَبْدُ خَرَجَ الرُّوحُ وَبَقِيَ سُلْطَانُهُ...»[4].

---

(1) قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾. (سورة الحجّ: الآية 46).

(2) قال الإمام زين العابدين (ع): «أَلَا إِنَّ لِلْعَبْدِ أَرْبَعَ أَعْيُنٍ عَيْنَانِ يُبْصِرُ بِهِمَا أَمْرَ دِينِهِ وَدُنْيَاهُ وَعَيْنَانِ يُبْصِرُ بِهِمَا أَمْرَ آخِرَتِهِ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَتَحَ لَهُ الْعَيْنَيْنِ اللَّتَيْنِ فِي قَلْبِهِ فَأَبْصَرَ بِهِمَا الْغَيْبَ وَأَمْرَ آخِرَتِهِ وَإِذَا أَرَادَ بِهِ غَيْرَ ذَلِكَ تَرَكَ الْقَلْبَ بِمَا فِيهِ». (محمد بن علي الصدوق، **التوحيد**، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات اسلامى، قم، ص367؛ محمد بن علي الصدوق، **الخصال**، تصحيح: علي أكبر غفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، 1403هـ ق، ص240.

(3) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، تقرير علي أكبر صدر زاده، مكتبة مؤسسة معارف أهل البيت (ع)، قم، النسخة الخطية، نسخة صدر زاده، ص538.

(4) محمد بن علي (ابن شهرآشوب)، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، مكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1376هـ ش/ =

وفي توضيحه لمعنى الحديث الشريف المذكور، قال المرحوم الميرزا الأصفهانيّ:

«ظاهر أنّ المراد من النفس الذي هو سلطان الروح هو روح الحياة والعقل[1] ويكون سلطانه على البدن ببقاء الدّم وبخاره في البدن، ولهذا يجد البدن في حال النوم مع الحياة بلا حسّ فيكون سلطنة الروح على البدن ما دام بقاء مادّة الحياة في البدن وهي الدم وبخاره فإنّ للروح تعلّقًا بهما ولهذا يعود الروح عند بقاء مادّة حياة البدن وأمّا عند فناء المادّة فيفارقه الروح فلا يعود»[2].

وفي مكان آخر حول العلاقة بين «الروح» و«النّفس»، قال (قده):

«النّفس عبارة عمّا يتقوّم به الروح وهو الحياة والعقل. ويُقال للنفس: «روح»؛ لأنّ النفس بمنزلة الروح للروح، فيُقال: «روح الحياة» و«روح العقل»، كما إنّ بهذه العناية يُقال لما يتقوّم به البدن ـ وهو الدّم وبخاره ـ النفس»[3].

وتكون حياة البدن بواسطة تعلّق الروح به ويرتبط بقاء الروح في البدن ببقاء جريان الدّم في ذلك البدن، وأمّا حياة الروح فمرتبطة بعلمه ومعرفته. ونطالع في الحديث المرويّ عن الإمام الصادق (ع) العبارات الآتية:

«الرُّوحُ فَحَيَاتُهَا عِلْمُهَا، وَمَوْتُهَا جَهْلُهَا، وَمَرَضُهَا شَكُّهَا، وَصِحَّتُهَا يَقِينُهَا، وَنَوْمُهَا غَفْلَتُهَا، وَيَقَظَتُهَا حِفْظُهَا»[4].

= 1956م، ج2، ص357؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج40، ص222.

(1) سنتحدّث في ما بعد حول روح الحياة والعقل عند كلامنا عن «الروح».

(2) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص549.

(3) المصدر نفسه، ص543.

(4) محمد بن علي الصدوق، **التوحيد**، مصدر سابق، ص300.

وبالاستناد إلى هذه النقطة يُعرّف المرحوم الميرزا الأصفهانيّ العلم بأنّه روح الرّوح؛ إذ بما أنّ الروح تُمثّل جوهر الحياة للبدن فإنّ العلم كذلك هو جوهر حياة الروح، فالحقيقة إذن هي أنّ العلم هو روح الرّوح.

وبعبارة أخرى: فإنّ نفس الشيء هي قوامه، ولهذا يُسمّي المرحوم الميرزا الدّم والبخار بالنّفس؛ حيث يؤدّي جريان الدّم إلى تعلّق الروح بالبدن وإلى استمرار حياته ونضارته، وهذه أيضًا هي نسبة العلم إلى الروح فلمّا كانت الروح متقوّمة بالعلم فمن هذه الناحية يُعتبر العلم سلطان الرّوح ونفسها.

3 ـ السبيل إلى معرفة الروح

يرى المرحوم الميرزا الأصفهانيّ أنّ السبيل الوحيدة لعامّة الناس لمعرفة الروح هو النوم العميق، وبذلك يقسّم النوم إلى ثلاثة أنواع:

النّوع الأوّل: وهو نوم لا تخرج خلاله روح الإنسان من جسده لكنّها لا تدرك ولا تشعر بذلك، ولا تسمع الأصوات التي تحيط بها.

النوع الثاني: وهو نوم لا تخرج أيضًا فيه روح الإنسان من بدنه لكنّ شعاع العقل يكون خارجًا عن البدن وباستطاعته مشاهدة المسائل المتعلّقة بعالم الغيب.

النوع الثالث: وهو نوم تخرج فيه روح الإنسان من جسده، وبعد خروجها من البدن تواجه الروح حالتيْن اثنتيْن، حالة تكون فيها الروح مدركة وواعية لذاتها وحالاتها فضلًا عن أنّها ترى نفسها خلال هذه الحالة وتستطيع مشاهدة نفسها وهي تسبح في الفضاء، فتتحدّث وتأكل وتشرب؛ أمّا الحالة الأخرى فهي عندما تفقد الروح وعيها خلال النوم.

وبعد شرحه وبيانه النوع الثاني من النوم، يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«وهذا أيضًا ليس طريقًا لمعرفة الروح بل الطريق هو الدرجة الثالثة وهو أن يخرج الروح عن البدن من دون أن يفقد الشعور بإنّيّتها ويذهب ويتكلّم ويتحرّك في الهواء، وهذا النوم الثقيل الكامل أخ الموت...»[1].

ويعتقد الميرزا مهدي الأصفهانيّ أنّ جميع الأشياء التي تراها الروح في تلك الحالة هي جزء من الواقع، أي أنّ تلك الأمور لا تُعدّ مرتبة من مراتب النّفس أو من صنائعها وأفعالها بل خارجة عن حقيقتها. وترى الروح كذلك نفسها لكن لا بعين البدن بل بعينها هي، فالمسائل والأمور التي تراها الروح في نومها الثقيل تشبه المشاهدات التي تراها بعد خروجها من الجسد حال الموت[2].

وأمّا ما يخصّ الحالة الثانية من النوع الثالث من النوم، فيقول الميرزا الأصفهاني:

«وكما إنّ الإنسان في حال اليقظة قد يفقد الشعور والعقل فهو نائم كذلك في المنامات قد يفقد الشعور فيها فهو نوم في نوم»[3].

ويؤكّد (قده) أنّ الطريق الوحيدة لمعرفة الروح بالنسبة إلى عامّة الناس هي الحالة الأولى من النوع الثالث من النوم حيث قال:

«هذا هو الطريق لعرفان الروح والنفس لا التوهّم أو إحساسه بالحواس، والحال أنّه هو الحسّاس بالحواسّ فكيف يحسّه الآلة التي

---

(1) محمد بن علي الصدوق، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص522 و548.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص547.

بها يحسّ الأشياء؟ هذا محال فكيف بالبراهين؟»[1].

ويقصد بكلمة «الحواسّ» الحواسّ والقوى الإدراكية للبدن وليست حواسّ الروح نفسها؛ إذ من الواضح أنّ الإنسان يكون قادرًا على المشاهدة والسّماع والإدراكات الأخرى في النوم والأحلام إلّا أنّ أيًّا من تلك الأفعال لا يكون بحواسّ البدن، فعندما يغِطّ الجسد في النوم تترك الروح أمر تدبيره وإدارته ثمّ تنهمك في أعمالها وأفعالها الخاصّة بها دون أن تستعين بأيّ من أعضاء البدن أو آلاته.

يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«إذا نامَ البدن فيستريح الروح من تدبيره ويجعله في محلّه وتستقلّ بأفاعيل نفسه من غير آلة البدن، فيرى ويسمع ويأكل ويشرب ويلاقي الأحبّة ويخاف ويفرح وكلّ ذلك بآلات نفسه التي هي أقوى من آلات البدن، فينظر اللون ويسمع الصوت ويبطش ويستلذّ، ذلك كلّه وأعضاء البدن معطّلة بالنوم... وقد يستريح الروح مع البدن حال نومه فلا يشتغل بعمل»[2].

وهكذا، فإنّ الروح برأي المرحوم الميرزا الأصفهانيّ هي ما يراه الإنسان أثناء نومه فيعبّر عنه بالـ: **«أنا»**، فإذا استيقظ من نومه نسبَ إلى نفسه ما رآه من الأمور خلال النوم والأفعال التي قامَ بها عندما كان نائمًا[3].

4 ـ أقسام الروح

استخدم القرآن الكريم العديد من الكلمات والعبارات للتعبير عن

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مكتبة كلية العلوم الدينية والمعارف الإسلامية في جامعة (فردوسى)، مشهد، النسخة الخطية، ص83.

(3) سنشير إلى بعض خصائص الروح في السطور القادمة ومزاياها.

«الروح»، ففي بعض الأحيان يتحدّث بشكل خاصّ عن نزول الملائكة والروح حيث قال تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾[1] وفي أحيان أخرى سُميت «الروح» بـ: «رُوحِ القُدُس»[2] أو «الرّوح الأمين»[3] وغير ذلك.

ووردت في عدد من الآيات كذلك نسبة الروح إلى الله عزّ وجلّ مثل قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[4]، و﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[5]، و﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[6]. وهذه هي الحالة في الأحاديث أيضًا حيث تمّ التعبير عن «الأرواح» بشتّى الكلمات والعبارات مثل «روح الله» و«روح الإيمان» و«رُوحِ القُدُس» و«روح القوّة» و«روح الحياة والبقاء» و«روح العقل» و«روح الشهوة» و«الروح القديمة» و«روح البدن» و«روح الحيوان»؛ ويشترك جميع الناس في بعض أنواع تلك الروح.

وباستناده إلى الآيات والروايات في هذا المجال، يقول المرحوم الميرزا الأصفهانيّ: إذا كان الجسد يمتلك «روح القوّة» و«روح الشهوة» فيُسمّى إنسانًا كافرًا[7]، وإذا كان يمتلك «روح الإيمان»

---

(1) سورة القدر: الآية 4.

(2) سورة البقرة: الآيتان 87 ـ 253؛ سورة المائدة: الآية 110؛ سورة النّحل: الآية 102.

(3) سورة الشعراء: الآية 193.

(4) سورة الأنبياء: الآية 91.

(5) سورة السّجدة: الآية 9.

(6) سورة الشورى: الآية 52.

(7) إنّ استخدام الميرزا الأصفهانيّ لكلمة «الكافر» هو بسبب فقدان ذلك الشخص لروح الإيمان، إلّا أنّه لا يمكن القول بالطّبع إنّ أيّ شخص لا يمتلك روح الإيمان هو كافر فالمُستضعفين مثلًا ليسوا كفّارًا ولا مؤمنين ولا مشركين.

فيُدعى مؤمنًا، ومَن يمتلك «روح القُدُس» فهو إمام، ويسمّيه الناس بالنّفس الناطقة، أمّا آل البيت (ع) فيسمّونه بـ: «روح الحياة» و«روح الشعور» و«روح العقل» و«روح العلم»[1].

هذا، ولم يتطرّق المرحوم الميرزا إلى حقيقة تلك الأرواح بشكل مفصّل، لكن يمكن العثور على مثل هذه المسائل في بعض البحوث التي أوردها في كُتبه ومؤلّفاته وهو ما سنتحدّث عنه في الصفحات الآتية.

5 ـ حاجة الروح والنّفس إلى البدن وكيفية ارتباطهما معًا

يؤمن المرحوم الميرزا الأصفهانيّ باستقلال الروح عن الجسد وأنّه لا حاجة لأيّ منهما للآخر في تحقّقه ووجوده الخارجيّ، فلا الروح هي صورة البدن ولا البدن يُعتبر مادّة للروح. فالجسد من دون الروح هو موجود ماديّ ـ مثل بقية الموجودات الماديّة الأخرى ـ والروح ـ إذا لم تكن متعلّقة بالبدن ـ إنّما هي حقيقة عينية خارجية وشخصية تختلف وتتمايز عن الموجودات والأرواح الأخرى، ثمّ إنّه لا يدخل الإدراك والشعور والعلم والعقل ضمن إطار الروح أو الجسد؛ بل ولا يمثّل أيّ منهم بالذات عين العلم والعقل؛ إذ إنّ الشعور والعلم والوعي إنّما يُفاض عليهما وربّما اكتسبا ذلك في بعض الحالات.

إنّ التركيب الموجود بين كلّ من الروح والبدن هو تركيب صناعيّ وليس تركيبًا اختلاطيًّا أو امتزاجيًا؛ إذ على الرغم من كون الروح شبيهة بالبدن الماديّ إلّا أنّ ثمة فرقًا أساسيًّا بين مادّة البدن وبين مادّة الروح بسبب التغييرات والتقلّبات التي طرأت على البدن؛ وعليه، فإنّ

(1) قاسم يگانه، **معرفت نفس**، مصدر سابق، ص270.

التركيب الذي تتألّف منه الروح والبدن لا يشبه أيًا من التراكيب الموجودة في هذا العالم؛ وأمّا الشعور والعقل والحياة الخاصّة بالإنسان فلا يكون لأيّ منهم أيّ نوع من الوجود إلّا بوجود الروح، ومن الناحية الأخرى فإنّ الروح لن تحظى بهذه المرتبة من العقل والشعور والحياة المُفاضة إلّا بتعلّقها بذلك البدن، وإن كانت الروح بشكل عامّ تمتلك مرتبة مُعيّنة من الشعور مثل بقيّة الأشياء الأخرى.

وتجدر الإشارة إلى أنّه ليس من الضروريّ إفاضة الإدراك والشعور الإنسانيّ الخاصّ على جميع الأبدان التي لها أرواحٌ إنسانيّة؛ وذلك لأنّ العلم والعقل والإدراك ـ كما ذكرنا ـ لا يمثّلون ذات الروح أو لوازمها؛ بل أمورًا مستقلّة عن الروح وإنّما تُفاض عليها بفضل الله سبحانه وتعالى وإحسانه وسيسلبها منها متى شاء وأراد.

وتحتفظ الروح بعد استقلالها وانفصالها عن الجسد بشكلها الذي يشبه الجسد تمامًا بحيث يعرفها بها كلّ مَن يراها ولذلك ترى الأرواح بعضها بعضًا في الأحلام والنوم بالشكل الذي عرفته عنها عندما كانت في جسد صاحبها. هذا وتستطيع الأرواح تشكيل أجسامٍ وأجسادٍ مختلفة لها؛ بل وباستطاعة المؤمنين الكاملين أيضًا تجريدَ أرواحهم عن أبدانهم في اليقظة والظهور بصور أشخاص آخرين.

وحول تركيب الروح والبدن، يقول الميرزا الأصفهانيّ:

«يعرف بنور عقله أنّ تركيبه [أي الرّوح] مع البدن ليس تركيبًا طبيعيًّا؛ بل تركيب صناعيّ يتّحد معه مرّة ويباين منه أُخرى، كما في حال النوم»[1].

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص344 و391.

وفي ما يتعلّق بتوضيحه مضمون إحدى الروايات التي تفنّد امتزاج الروح بالبدن، يقول الميرزا مهدي الأصفهانيّ:

«فالمراد من عدم الممازجة هو لطافتها وأنّها نظير الشمس مضيئة للبدن ينبسط فيه شعاعها»[1].

ويرى (قده) أنّه ما دامت الروح موجودة داخل البدن فإنّها تتغذّى ممّا يتغذّى عليه البدن وتتلذّذ بما يتلذّذ به كذلك: «إنّ الروح والقلب يتلذّذ بجميع الأغذية بالحقيقة»[2].

وبعد ذكره آيات وروايات عدّة حول القلب والرّوح في الإنسان ومزايا كلّ منهما وخصائصه، يقول المرحوم الميرزا الأصفهانيّ:

«فهذه الآيات والروايات صريحة في أنّ الروح (القلب) لها الحواسّ؛ تبصر وتسمع، والملك والشيطان يلقيان إليها، فهي جوهر بسيط له الحواسّ بالحقيقة، فالبدن يسمع ويبصر ويتكلّم به وهي الناظر السامع لعالم الشهادة بالآلات، ولعالم الغيب بدونها»[3].

إذن، فمن وجهة نظره تكون الروح بحاجة إلى البدن من أجل إدراك الأمور الدنيوية لكنّها تحتاج إلى وسائل ومعدّات أخرى غير البدن لكي تستطيع إدراك عالم الآخرة. والبدن بدوره قادر على الإدراك أيضًا ولكن بواسطة الروح، أي على الرّغم من أنّه تقرّر أن يكون الإدراك واللذة بالذات من وإلى الروح وللرّوح بالدرجة الأولى، إلّا أنّ البدن كذلك يمتلك تلك اللذة والإدراك والشعور مع وجود الروح فيه بالدرجة الثانية، وهو [أي البدن] لا يمكنه أن يتمتّع بتلك المزايا من دون وجود الروح.

---

(1) المصدر نفسه، ص529.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص543.

وقد ورد في إحدى الروايات تشبيه العلاقة القائمة بين الروح والجسد بشخصيْن أحدهما أعمى والآخر أعرج، وتشير هذه الرواية إلى أنّ شكل التعامل والتعاون الموجود بين الروح والبدن يشبه إلى حدّ كبير التعاون الذي يكون بين ذينك الشخصيْن لقطف الفاكهة من الشجرة. وعلّق الأصفهاني على تلك الرواية بعد مناقشتها بقوله: «فالبدن كالمُقْعَد لا يقدر على الأفعال إلّا بالروح، والروح نظير الأعمى يحتاج إلى الآلات في اللذّات الحسّيّة»[1].

وبهذا التعليق يحاول الميرزا إثبات نقطة مهمّة وهي أنّ الجسد ليس مجرّد آلة أو وسيلة مُسخّرة لحساب الروح؛ بل هو شريكها في الفعل والعمل، وأنّ العلاقة بين الروح والبدن حميمة وقويّة إلى درجة أصبح عندها الإنسان في هذه الدنيا يظنّ أنّ بدنه هذا هو ذاته الحقيقية ولا شيء غيره وذلك لغفلته عن وجود الروح في داخله[2]، ولولا تعلّق الروح بالبدن ومجيئها إلى الدنيا بهذا الشكل الذي هي عليه لَما كانت قادرة على إدراك قسم كبير من اللذات، ولولا تعرّضها وإصابتها بالأمراض لَما أحسّت بنعمة الصحّة والعافية، ولولا مواجهتها للفقر والجوع والضعف والجهل والموت لَعجزت عن إدراك نعمة الغنى والشّبع والقوّة والعلم والحياة بشكل جيّد[3].

6 ـ عدم تجرّد الروح

ذكرنا آنفًا أنّ الروح في كلّ إنسان من وجهة نظر المرحوم الأصفهانيّ محدودة مكمّمة[4] ومُعيّنة وذات زمان ومكان وتمتلك

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص160.

(3) المصدر نفسه، ص824.

(4) بمعنى أنّها ذات بُعد ومقدار وحجم.

صورة خاصّة بها، وأنّها تختلف عن العلم والعقل. وبالنظر إلى حقيقته يدرك الإنسان أنّه لا يمثّل عين العلم والعقل والحياة، وأنّ العلم والعقل هما نوع من الكمال الذي يُفاض عليه ولذلك نلاحظ في بعض الأحيان أنّه يُسلب ذلك الكمال منه وهذا دليل واضح على أنّ نفس الإنسان وروحه ليسا عين حقيقة العلم والعقل فضلًا عن أنّهما ليسا مجرّديْن بالمعنى الواقعي لهذه الكلمة.

وثمة العديد من الآيات والروايات التي تشير إلى هذا الأمر الوجداني، وقد تناول الميرزا الأصفهاني شبهة التناسخ بعد طرحه بحث عالم الذّر وتركيب أرواح البشر مع الأبدان المقدّرة مُسبقًا في ذلك العالم، ثمّ ردّ على تلك الشبهة بنفسه. ويرى بعضٌ أنّه لمّا كانت الروح مجرّدة فإنّه يتعذّر تحديدها وتمييزها إلّا إذا تعلّقت بالبدن، وهؤلاء يعتقدون أنّ الروايات التي تتحدّث عن تقدّم خلق الأرواح على الأبدان هي روايات صحيحة، واستنادًا إلى نظريّتهم هذه كذلك فإنّ تركيب الروح مع البدن في عالم الذر وانفصالهما عن بعضهما ثمّ إعادة تركيبهما من جديد في هذه الدنيا يتطلّب رجوع الروح من حالة الفعلية إلى حالة القوّة، وهذا مُحال. وفي جوابه على هذه الفئة، يقول المرحوم الميرزا الأصفهانيّ:

«والجواب أنّ الروح ليست مجرّدة، والبراهين القائمة على تجرّدها فاسدة... وحقيقتها مكشوفة بحقيقة العلم الذي يحمله الإنسان، فإنّ الإنسان يجد بحقيقة العلم [أنّ ما يجد العلم][1] غير العلم لأنّه يجد العلم مرّة ويفقده أُخرى، والواجد غير ما به يجد الواجد»[2].

---

(1) هذه العبارة زائدة في نسختَيْ المرحومين (نمازي ـ ملكي).

(2) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص159.

وفي كتاب «أبواب الهدى» عند إثباته عدم تجرّد الروح، أكّد الميرزا الأصفهانيّ قائلًا:

«ومن حيث إنّ ذات الإنسان فاقدة بذاتها لكل الكمالات اشتبه عليه الأمر فزعم أنّ الإدراك والشعور ذاتيّ له ولو كان ذاته العلم لَما جهل ذاته لأنّ الجهل خلاف ذاته»[1].

من الواضح أنّ كلام الميرزا الأصفهانيّ يُعتبر بيانًا وتفسيرًا آخر لفقدان العلم ووجدانه والذي يدلّ على أنّه لو كان العلم هو النفس والروح فإنّه لا يصحّ نسبة الجهل إلى النّفس بأيّ شكل من الأشكال؛ لأنّ ذلك يعني في الحقيقة أن يكون شيء ما جهلًا في الوقت نفسه الذي يُعتبر فيه علمًا كذلك، بينما العلم هو ضدّ الجهل.

وفي موضع آخر بيّن الميرزا الأصفهاني هذه النقطة بأسلوب آخر قائلًا:

«وأمّا الرّوح فهو كالبدن ليس فيه كاشفيّة لأنّه لا يعرف نفسه وذاته، فكيف يكشف الخارج عن ذاته ما لا يكشف ذاته؟ ويدلّ عليه جهله مدّة بذلك الحسن والقبح، ولو كان الكشف ذاتيًا للروح لَما فارقه. وإنّا لو راجعنا إلى إنّيّة ذاتنا نرى عدم الفرق في ما بين زمان جهله بالحسن وزمان علمه بذلك»[2].

وهكذا نرى أنّ الميرزا الأصفهاني يحاول شرح هذه النقطة المهمّة وتفسيرها مُستخدمًا عبارات مختلفة ومتنوّعة، وأنّه لو كان العلم النّفس عينها لَما صحّ أن تكون هذه الأخيرة عالمة في وقت ما وجاهلة في وقت آخر، أو تكون قادرة على تمييز الحُسن والقُبح

(1) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص107.

(2) مهدي الأصفهاني، **أنوار الهداية**، مصدر سابق، ص11.

وإدراكهما مرّة بينما تعجز عن إدراكهما في زمن آخر؛ والنتيجة هي أنّ فقدان العقل والعلم في مراحل مختلفة من الحياة ووجدانهما إشارة إلى أنّ النّفس لا تمثّل العلم والشعور والعقل والكشف والإدراك؛ بل إنّ ذلك كلّه هو خارج عن حقيقتها وإنّما هي تُمنَح ذلك ويُفاض عليها به.

إذن، فمن وجهة نظر الأصفهانيّ، تختلف الروح المركّبة مع البدن تركيبًا صناعيًّا عن روح العقل والحياة والعلم؛ لكنّ الفلاسفة لهم رأي آخر، فهم يعتقدون أنّ حقيقة نفس الإنسان هي نفسها روح العقل ولذلك فهم يسمّونها بالنّفس الناطقة، وهذا ما جعلهم يعتبرون حقيقة النّفس الإنسانية مجرّدة، وأمّا المرحوم الميرزا الأصفهانيّ فقد اعترض على ما قاله الفلاسفة وصرّح بأنّ حقيقة الإنسان تتألّف من الروح والبدن معًا وأنّ كلاهما مادّيان، إلّا أنّ ثمة اختلافًا واضحًا بين مادّة كلّ منهما من حيث اللطافة والغلظة. ثمّ إنّ الميرزا الأصفهانيّ يرى أنّ روح العقل والعلم (أو ما يسمّيه الفلاسفة بالنّفس الناطقة) خارج حقيقة الإنسان قائلًا إنّ ما ذكره الفلاسفة من أنّ روح العقل مجرّدة صحيح[1]، وأضاف: أنّ العامّة تسمّيها بالنّفس الناطقة وورد ذكرها على لسان آل البيت (ع) باسم «روح الحياة» و«روح الشعور» و«روح العقل» و«روح العلم»... ويقول الفلاسفة إنّ النّفس الناطقة مجرّدة ونحن كذلك نوافق على قولهم هذا، والسفيه مَن قال إنّها ليست مجرّدة من المادّة والمكان والجوهر والعرض والحركة والسكون[2].

وجاء في تقريرات دروس الميرزا الأصفهانيّ كذلك حول هذا الموضوع:

---

(1) قاسم يگانه، **معرفت نفس**، مصدر سابق، ص265.

(2) المصدر نفسه، ص270.

«الرّوح واجدٌ لـ: «روح الحياة» و«روح العقل»، وهو الذي نسمّيه النفس الناطقة، وواجديّة الروح النفس ليس إلّا شدّة الروح وكمال قدرته وإدراكه للكلّيّات، وبهذه الواجديّة يصير الروح ذا قدرةٍ شديدة قويّة وذا إدراكٍ قويّ شديدٍ... فلو سُلبت عنه هذه الواجديّة لكان موجودًا ضعيفًا في غاية ضعف الإدراك كالبهائم والمجانين الفاقدين للعقل...»[1].

ومن خلال بيانه أنّ الروح ماديّة ومظلمة بالذات كالبدن، يحاول المرحوم الأصفهانيّ إبطال مسألتيْن في الفلسفة وإثبات مسألتيْن أساسيّتيْن في العقيدة والدّين؛ فأمّا المسألة الأولى فتتعلّق بتوحيد الحقّ تعالى والبينونة التامّة بين الخلق والخالق، وأمّا المسألة الثانية فهي تصحيح مقولة المعاد الجسمانيّ وإبطال أهمّ القواعد الفلسفية التي تتعارض مع المعاد الجسمانيّ.

فالمسألة الأولى هي أنّ الفلاسفة يرون أنّ حقيقة الإنسان تمثّل وجوده المجرّد الذي يشبه في الحقيقة وجود الخالق تعالى من حيث السنخية، وحول هذه النقطة بالذات يقول المرحوم الأستاذ مطهّري: «إذا قبلنا بكلام العرفاء من أنّ لدى الإنسان طريقًا أو سبيلًا في داخله تمكّنه من الاتّصال الواقعيّ مع عالم الوجود كلّه (وهو كذلك بكلّ تأكيد) فباستطاعتنا القول إنّ الإنسان قادر على إدراك حقيقة الأشياء كلّها. فأولئك يقولون إنّ هناك الكثير من (الأنا) مُختفٍ وراء (الذات) و(الأنا) التي يمتلكها الشخص في التوّ، وأنّها ليست منفصلة عن هذه الأنا؛ كلّ ما في الأمر هو أن تنطلق أنتَ من شعورك الواعي نحو شعورك اللّاواعي، فهذه الأنا التي تراها أمامك

---

(1) مهدي الأصفهاني، **مناصب النبي**، تقريرمحمود الحلبي، مكتبة مؤسسة معارف أهل البيت (ع)، قم، النسخة الخطية، ص222.

الآن هي أناك الفردية، فقولك (أنا) الآن هو أنا دخيلة ومتطفّلة، فإذا غُصت عميقًا في ذاتك فإنّك ستصل إلى (الأنا) الذي يُعتبر (أنا) جميع الأشياء، أي (الأنا) المحيطة بكلّ الأشياء، وعندئذ ستقول: «إنّي أنا الله»؛ لكنّ الأنا التي تعرفها الآن ليست هي الله. وعندما يقول بايزيد: «إنّي أنا الله»، فإنّه لا يعني بذلك الأنا التي كان يقولها قبل هذا، وأنك عندما تسمّي (الأنا) الآن بـ(أنتَ) فإذن هو الله فإنّه لم يقصد أن يقول ذلك إطلاقًا، إنّما أراد أن يقول إنّ (الأنا) التي كانت موجودة قبل الآن قد ولّت وذهبت، فتلك (الأنا) ليست حاضرة الآن أبدًا فقد وصلت إلى النقطة التي قال عندها ذلك الشخص: إنّ الأنا هي تلك التي قالت لموسى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾[1]، لأنّه أراد أن يقول: إنّ هذه الأنا تحمل في داخلها (أنا) أخرى فإذا هلكت هذه (الأنا) تجلّت منها تلك (الأنا) وظهرت»[2].

واستنادًا إلى رأي المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ فإنّه لا وجود لأيّ (أنا) داخل ذات الإنسان سواء أكانت مجرّدة أم غير مجرّدة حتى نستطيع القول إنّ تلك (الأنا) إنّما هي موجودة بسبب تجرّد كلّ الأشياء وبساطتها؛ بل إنّ العلم والعقل والقدرة التي يمنحها الله تعالى لها ليست بسيط الحقيقة بالمفهوم الفلسفيّ والعرفانيّ. ويعتقد الميرزا كذلك أنّ الإنسان مهما بلغت درجة كماله فإنّ ذاته وحقيقته لن تخرجا عن إطار الفقر والحاجة ولا تمتلكان أيّ كمال من ذاتهما ولا يمثّل أيّ كمال كذلك عين ذاتهما؛ بل وعلى الرغم من كلّ ما تمتلكانه من الكمال فإنّهما محتاجتان وليس

(1) سورة القصص: الآية 30.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعة آثار الأستاذ الشهيد مطهري**، منشورات صدرا، قم، ط8، 2005م، ج9، ص39، شرح المبسوط.

بمقدورهما القول: أنا العقل وأنا العلم وأنا الحياة وأنا القدرة؛ فما بالك بقولهما: أنا الله؟

وأمّا المسألة الثانية فتتعلّق بالقاعدتيْن العقليّتيْن (الفلسفيّتيْن)، **الأولى** استحالة رجوع الموجود بالفعل إلى حالة القوّة؛ وبعبارة أخرى ومن الناحية العقلية: فإنّ الرجوع والعودة من الفعلية إلى القوّة هو أمر مُحال؛ **والثانية** هي استحالة رجوع الموجود من المرحلة الكاملة إلى المرحلة الناقصة (الأدنى)، أي لا يمكن من الناحية العقلية كذلك رجوع الموجود الذي بلغ مرحلة تكاملية عُليا إلى مرحلة سابقة أدنى من تلك المرحلة، وعليه فعندما تتجرّد النّفس الإنسانية في سيرها التكاملي من المادّة والتعلّق بها بواسطة الموت لتصبح بعد ذلك موجودًا مثاليًّا أو عقليًّا فإنّ رجوع ذينك الشكليْن من الوجود الأكمل إلى مرحلة أقلّ تكاملًا هو أمر محال؛ إذن، فتعلّق النّفس والروح بالبدن الماديّ كرّة أخرى محال وغير ممكن من الناحية العقلية. مضافًا إلى هذا، فإنّ وجود النّفس الإنسانية أكمل من وجود نفوس سائر الحيوانات الأخرى؛ وعليه، فإنّ مسخ الإنسان إلى حيوان هو رجوع الكامل إلى الناقص وهذا محال عقلًا[1].

وعلى الرغم من ذلك كلّه، فإنّ المرحوم الميرزا الأصفهانيّ **أوّلًا** لم يوافق على أنّ وجود عوالم العقول والمراتب الوجودية للموجودات هو أمر عقليّ، **وثانيًا** فإنّه لا يقبل القول إنّ روح الإنسان ونفسه هما مجرّدان أو أنّهما عين العلم والعقل، أي أنّه لا يوافق إطلاقًا على تبدّل المادة إلى مجرّد أو تحوّل المجرّد إلى مادة؛ بل يرى أنّ البينونة

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات اسماعيليان، قم، 1393هـ ق، ج1، ص206، تفسير الآيات من 63 إلى 74 من سورة البقرة.

والاستقلال الموجودَيْن بين العلم والمعلوم والعقل والمعقول هي بينونة واقعية بكلّ ما في هذه الكلمة من معنى، ويرى أنّ الاتّحاد في ما بين العلم والمعلوم أو العقل والمعقول غير ممكن؛ بل ويتعارض مع الإدراك الصحيح للعقل والوجدان، فضلًا عن أنّه لا يقبل وجود السنخية بينها أو القول إنّ المعقول والمعلوم يحتلان مرتبة ضعيفة من مراتب وجود العقل والعلم. واستنادًا إلى ذلك، فإنّ الميرزا الأصفهانيّ لا يؤمن بكون وجود الله تعالى يُمثّل أعلى مراتب الموجودات الأخرى ولا بكون العلم والعقل يشغلان المرتبة الأعلى للوجود المثالي للموجودات. مضافًا إلى ذلك يعتبر الميرزا القول إنّ الوجود المثالي للموجودات يُشكّل الوجود الكامل للموجودات المادية هو قول غير صحيح، ويرى أنّ وجود العقل والعلم لا يمكن أن يتضمّن في حقيقته وجود المعلوم والمعقول بأيّ شكل من الأشكال.

وبالنظر إلى هذه النقطة نجد أنفسنا مضطرّين إلى استئناف بحثنا لبيان كيفية تشكيل الإنسان وخلقته من وجهة نظر المرحوم الميرزا الأصفهانيّ.

7 ـ مراحل تشكّل الإنسان وخلقته

يعتقد الميرزا الأصفهانيّ أنّ كلّ ما سوى الله عزّ وجلّ ـ بما في ذلك الموجودات المجرّدة والمادية ـ حادث بالمعنى الحقيقيّ ويرى أنّه لا وجود للسنخية أو الشّبه أبدًا بين وجود الله تعالى وبين وجود ما سواه؛ بل ولا وجود للسنخية كذلك بينه سبحانه وبين الكمالات النورية (مثل العلم والعقل والقدرة والحياة والوجود المُفاض على المخلوقات)، ويعلّق على ذلك قائلًا:

«وما يُقال من أنّ مُعطي الكمال لا يمكن أن يكون فاقدًا له، فلزم السنخيّة والمشابهة بين الخلق والخالق... فهو غلط فاسد؛ لأنّ

الكمال الذي يعقل في الممكنات إنّما هو كمال لهم وبالنسبة إليهم، وأمّا ذات الواجب تعالى شأنه فهو أجلّ وأرفع من أن يكون ذلك الكمال كمالًا له؛ بل هو بالنسبة إليه نقص ووبال، فهو جلّ شأنه واجِد للكمال اللّايق بذاته المقدّسة، لا هذا الكمال ولا ما هو مسانخه... وأمّا مسألة التشكيك والاشتراك في أصل الحقيقة المستلزم للسنخيّة بين الواجب والممكن، فسيأتي برهان بطلانها على التفصيل، بأنّه غلط محض، وكذلك مسألة السنخيّة أيضًا...»[1].

وهكذا، فإنّ رأي الميرزا الأصفهانيّ هو أنّه لا سنخية أو شَبه مطلقًا بين وجود الله تعالى ووجود الممكنات وأنّ أيًّا من أنواع الكمال الذي يُسمّى بالكمال في الممكنات لا يُعتبر كمالًا بالنسبة إلى الذات الإلهية المقدّسة؛ بل ولا وجود لأيّ شَبه بين كمال ذات الله وكمال الممكنات أبدًا.

ومن وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ، جميع ما سوى الله سبحانه إنّما هو مخلوق بمشيئته والمشيئة هي فعل الله وليست ذاته. يقول: «إنّ الحقائق النوريّة والحقائق الظلمانيّة كلّها مخلوقة بالمشيّة، والمشيّة فعله تعالى لا ذاته»[2].

والمقصودُ بعبارة «الحقائق النوريّة» الكمالاتُ، كالعلم والعقل والحياة... والمرادُ من عبارة «الحقائق الظلمانيّة» المخلوقاتُ المادية بما فيها الدّنيا والآخرة والجنّة والنار والملائكة والبشر والجِنّة والشياطين، فكلّ هذه هي حقائق ماديّة ظلمانية، وهنا لا بدّ من البحث في كيفية تشكّل خلقة الإنسان وتكوينها وبيان ذلك من حيث الروح والجسد من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ.

---

(1) مهدي الأصفهاني، **مناصب النبي**، مصدر سابق، ص117.

(2) مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، مصدر سابق، ص199.

7 ـ 1 ـ الجوهر الأصلي لوجود الإنسان

يقول الميرزا الأصفهانيّ إنّ الله تعالى قد خلق المادّة الأصلية لجميع المخلوقات في الدنيا والآخرة من جوهر بسيط وإنّ هذا الجوهر لا يتألّف بأيّ حال من الأحوال من الهيولي والصورة حيث أُشير إلى الجوهر البسيط المذكور في القرآن الكريم وفي الروايات باسم «الماء»:

«أوّل شيء خُلق عن مشيته وإرادته وتقديره وقضائه تعالى شأنه... جوهر بسيط... فهو جوهر يعني ليس بعرض، بسيط يعني ليس بمركّب من الجوهرين...»[1].

واستنادًا إلى ما ذكره الأصفهانيّ فإنّه ما من موجود في الدنيا أو في الآخرة يمتلك جوهرًا غير هذه الحقيقة البسيطة، والقول بالصور النوعية وتركيب الأشياء من المادة والصورة هو كلام لا أساس له من الصحّة، فذات جميع الأشياء المادية تتكوّن من هذا الجوهر، وقوام حقيقتها وتمامها هو هذا الجوهر كذلك القائم بمشيئة الله تعالى.

وأمّا المقصود من كلمة «الماء» فليس الماء الذي نعرفه في هذه الدنيا فماء الدنيا أيضًا متكوّن من ذلك الماء، فذات الماء تمتلك طولًا وعرضًا وعُمقًا وامتدادًا، والاتّصال الموجود بين جميع أجزائه ليس ذاتيًا ولذلك فهو قابل للتفكّك والانفصال لكنّه لا يزول بالتجزئة أو بامتلاكه البُعد:

«إنّ المخلوق الأوّل هو الجوهر البسيط المقدر المكمّم بالأبعاد... والصور والغلظة والكثافة كلّها أعراض لهذا الكائن»[2].

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص290.

(2) المصدر نفسه، ص338 و351.

ومن وجهة نظر الأصفهانيّ، فإنّ الاختلاف القائم بين الموجودات في الدنيا والآخرة ـ بكلّ ما تمتلكه من تنوّع بما في ذلك الاختلاف في الأجناس والأنواع والأفراد ـ هو اختلاف عرضيّ وليس اختلافًا جوهريًّا، وتلك الاختلافات والتباينات إنّما تتحقّق بعد الاختبارات والتكاليف المتعددة والطاعات والمعاصي خلال المراحل المختلفة بمشيئة الله تعالى وإرادته[1].

ويرى الميرزا الأصفهانيّ أنّ الروح والبدن كذلك يتألّفان من هذه المادة الأصلية ـ ذات الأبعاد الثلاثة والامتداد ـ وأنّ سبب لطافتهما أو غلظتهما هو عروض الأعراض المختلفة في الماء؛ وأمّا الاختلاف في الأعراض فهو نتيجة الامتحان والتكليف والطاعة والعصيان في أجزاء الماء، ولا تحصل هذه التغييرات والتقلّبات إلّا بمشيئة الله تعالى وإرادته. ولمّا كانت كلّ الاختلافات والتغييرات إنّما تحصل في الأعراض، فإنّ تغيّرها وتبدّلها إلى الصور المتعددة والمختلفة ليس مُحالًا، وبما أنّ الماء متحقّق وقائم بمشيئة الله تعالى وإرادته فإنّ زواله وانقراضه ليس محالًا أيضًا، وبقاءه مرهون كذلك بمشيئة الله سبحانه وإرادته. وأمّا العلم والشعور والإدراك فخارج حقيقة هذه المادة والجوهر الأوّل ـ كما مرّ بنا ـ، وعلى هذا الأساس، وضمن إطار هذا النظام والهيكلية الموجودة، فإنّ منح تلك الكمالات النورية إلى أيّ جزء من أجزاء تلك المادة وبأيّ صورة عارضة عليه ليس محالًا من الناحية العقلية.

7 ـ 2 ـ خلق الروح قبل الجسد (عالم الأرواح)

بعد مرور مراحل مُعيّنة، تتحوّل المادة الأولى للموجودات إلى

(1) المصدر نفسه، ص 581 و583 و584.

طينة العلّيين والسجّين ثمّ تُخلق أرواح جميع البشر من هاتيْن الطينتيْن قبل مزجهما وخلطهما معًا وهكذا تتشكّل صورة عالم الأرواح، وقد أُشير إلى عالم الأرواح المذكور في الروايات باسم «الأظلّة» و«الأشباح». وحول خلقة الروح كتب المرحوم الأصفهانيّ:

«إنّها مخلوقة من الطينة العلّيينية الّتي هي نور أو السجّينية الّتي هي نار»[1].

ومن وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ، فإنّ عالم الأرواح يشبه عالم النّوم (الحُلم أو الأحلام) حيث يفعل الإنسان فيه أفعالًا ويحصّل معارفًا ثمّ يتذكّرها جميعًا بعد أن يستيقظ:

«يكون حال الإنسان في مرتبة الأرواح نظيره في عالم النوم، فإنّه قد يكون للروح أفعال ومعارف تُنسى عند اليقظة وعند التعلّق بالأبدان»[2].

وبعد أن خلق الله سبحانه وتعالى جميع الأرواح من طينة العلّيين أو السجّين شرع في ابتلائها واختبارها، فأطاعت أرواح العلّيين أوامره بينما عصت الأرواح المخلوقة من السجّين تلك الأوامر:

«وبعد خلقة عالم النور والعلّيّين والجنّة والأرواح من البحر المطيع وخلقة عالم الظلمة والسجّين والنار والأرواح أيضًا من البحر العاصي فعرّف جلّت عظمته الأرواح نفسه تعالى وعرّفهم الرسل، وعرّف الرسل وغيرهم سيّد الرسل (ص)، وعرّف الجميع آل محمّد (ص)، وعرض عليهم ولايتهم، معرفة تامّة كاملة أشدّ وأكمل بمراتب من المعرفة الحاصلة في المرّة الأخيرة لعيانهم الأنبياء والرسل والأئمّة (صلوات اللّه عليهم أجمعين)، واجتماعهم في

---

(1) المصدر نفسه، ص144.

(2) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص669.

مجمع واحد وشهودهم في مرتبة الشهود الروحيّ وهو أشدّ بمراتب من الشهود بالآلات فأطاع الأرواح المخلوقة من النور وعصت الأرواح المخلوقة من النار؛ هذه الطاعة والعصيان الثانية»[1].

وهكذا، فإنّ المرحوم الميرزا الأصفهانيّ يعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى يختبر ويبتلي موجوداته ويكلّفهم بأشكال وصور متعددة في كلّ مرحلة أو مرتبة من مراتب الخلقة وعلى أثر ذلك يحدث الاختلاف والتمايز بين تلك المخلوقات. والواضح أنّ الضرورة تقتضي وجود العلم والشعور والقدرة والإرادة والحياة الخاصّة والاختيار لاختبار الموجودات في أيّ من المراتب أو الصّور المذكورة، إلّا أنّ تلك التكاليف لا تتعلّق بالمادة الروحية فقط عند الإنسان بل تجتاز جميع موادّ الموجودات باختبارات متعددة وفي حالات ومراحل متعددة أيضًا حتى تبلغ مراتب مختلفة ومتباينة بإرادة الله تعالى. وعلى هذا فكما إنّ أرواح البشر وموادّها تتصرّف بأشكال مختلفة إزاء التكاليف والاختبارات التي تمرّ بها، فإنّ بقيّة الموجودات كذلك تصبح متميّزة ومختلفة بعضها عن بعضها الآخر من خلال مرورها بالاختبارات والتكاليف نفسها، ونتيجة لذلك يركّب الله سبحانه وتعالى كلّ روح من الأرواح مع البدن الذي يناسبها وذلك وفقًا للمرتبة التي احتلّتها كلّ روح منها. وبطبيعة الحال، فإنّه ما من أحد يعلم مقدار ذلك التناسب أو درجته سوى الله عزّ وجلّ لأنّه هو وحده الذي يحيط بكلّ تفاصيل خلقه.

هذا وقد عيّن الله سبحانه مقدار المزج والخلط في الأبدان وموادّها وهو ما لَم يُقرّره في ما يخصّ الأرواح[2].

(1) المصدر نفسه، ص589.

(2) المصدر نفسه، ص680.

7 ـ 3 ـ تركيب الروح والبدن (عالم الذّر)

بعد أن قضت الأرواح في عالمها (عالم الأرواح) فترة مُعيّنة من وجودها في الأبدان، شاء الله تعالى بلطفه ورحمته أن يُعيّن لكلّ روح من الأرواح بدنها الخاصّ بها، فتعلّقت كلّ روح بالبدن الذي عُيِّنَ لها من قبلُ فأضحى ذلك المزيج من الروح والبدن إنسانًا كاملًا مركّبًا من روح وبدن متناسبيْن، ويسمّى العالم الذي تشكّلت فيه الأرواح مع الأبدان بعالم الذّر.

ويشير الميرزا الأصفهانيّ إلى أنّ الروايات التي تتحدّث عن عالم الذّر ووجود الإنسان المركّب من الروح والبدن في ذلك العالم، عدّة وكثيرة، ويعلّق على هذا بقوله:

«فإنّ صريح الروايات أنّه بعد الاختلاط فرّق الطينتين وخلق الحيوانات الذرّيّة لها الأرواح والفهم والقلوب واللسان والقوّة والقدرة، وحصلت لها المعرفة التامّة الكاملة باللّه تعالى وسيد الرسل والأئمّة (صلوات اللّه عليهم أجمعين)، ووقع التكليف والأمر والنهي والمكالمة والاحتجاج والطاعة والعصيان والكفر والإيمان على النحو الأكمل، وهذا هو الإنسان الذي خلق من قبل بعد ما لم يكن شيئًا، وهو الذي أتى عليه حين من الدهر ولم يكن شيئًا مذكورًا»[1].

ويتّضح لنا هنا أنّ الإنسان وقبل أن يطأ بقدمه هذه الدنيا كان قد مرّ بمراحل سابقة حيث كان عالم الذّر آخر تلك المراحل قبل وروده إلى هذه الدنيا عندما كان إنسانًا كاملًا مركّبًا من الروح والجسد الذريّ، وهناك كان يمتلك العلم والقدرة والعقل والاختيار والحريّة، وكان الله سبحانه وتعالى وللمرّة الثانية قد جمع كلّ أفراد البشر الذين

(1) المصدر نفسه، ص681.

خرجوا إلى هذه الدنيا بعد أن كانوا في عالم الأرواح وعرّفهم بذاته المقدّسة وعرّف لهم أيضًا أنبياءه ورُسله وأوصيائه وأخذ منهم ميثاقهم واعترافهم بذلك، وما كان من البشر إلّا أن اعترفوا بما سمعوا وشهدوا بما رأوا وعاهدوا الله سبحانه على الإقرار به وعدم نقض العهد معه، ولهذا يُسمّى ذلك العالم كذلك بعالم العهد والميثاق. ولمّا كان الله عزّ وجلّ قد خاطب أفراد البشر في عالم الذّر بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] فإنّ ذلك العالم يُدعى أيضًا بعالم «أَلَسْتُ»، ولمّا كان البشر في العالم المذكور على هيئة الذّر فإنّه يسمّى كذلك بعالم الذّر، ولمّا تمّ أخذ الميثاق من البشر وشهادتهم على أنفسهم في عالم الذّر وُضِعوا جميعًا في ظهر آدم (ع) وصُلبه ليتمّ خروجهم تدريجيًّا من ظهور آبائهم وأمّهاتهم مباشرة بعد أن يقضوا فترات مُعيّنة في أرحام أمّهاتهم، وذلك في الوقت الذي حدّده الله سبحانه لكلّ منهم.

7 ـ 4 ـ جريان الأرواح والأبدان في الأصلاب والأرحام

يبدو من ظاهر الآيات القرآنية وروايات المعصومين (ع) أنّه وبعد تركيب الروح في الإنسان مع بدنه الخاصّ به في عالم الذّر، يستمرّ هذا الشكل من التركيب ويبقى كما هو، ثمّ يُقرّ هذا الموجود المؤلّف من الروح والبدن في أصلاب الآباء ثمّ في أرحام الأمّهات حتى يشاء الله سبحانه فيعيّن وقت خروجه إلى هذه الدّنيا. وبالنظر إلى الروايات المتعلّقة بهذه المسألة، يوضّح المرحوم الميرزا مهدي الأصفهانيّ هذه النقطة بقوله:

«إنّ الإنسان هو المخلوق السابق لا طينته فقط، وستعرف من

---

(1) سورة الأعراف: الآية 172.

صريح الروايات أنّها خلقت بصور الذرّ واجدة للروح، وأنّها مع الروح القديمة ينتقل في الأصلاب والأرحام إلى أن يخرج»[1].

ويرى (قده) أنّ الإنسان، وخلال مروره بالأصلاب والأرحام، يفتقد إلى الشعور الإنسانيّ الخاصّ به، ويقول:

«الظاهر من الروايات أنّ الحيوان الذرّيّ له روح قديمة ولكنّه كالنائم لا يشعر، وبعد خمسة أشهر يجد الروح فيكون يقظان فيتحرّك في الرحم ويتصرّف في بدنه، وهذا الإنسان المركّب كان في عالم الذرّ غاية الأمر أنّه في حال الانتقال في الأصلاب والأرحام أخذ عنه الشعور»[2].

وبكلامه هذا يبيّن المرحوم الأصفهانيّ أنّه لا تثريب ولا شبهة على الذين يقولون بوجود عالم الذّر وخلق الأرواح قبل الأبدان لأنّهم يقرّون بعدم انفصال الروح عن الجسد منذ اللحظة التي تشكّلت معه، أي لم تكن الروح منفصلة عن البدن فترة ما ثمّ تعلّقت في ما بعد بالبدن الدنيويّ في هذه الدنيا، وبالتالي فلا حاجة هنا إلى القول بالتناسخ.

وحول سبب نسيان تلك المرحلة وعدم تذكّرها، يشبّه الميرزا الأصفهانيّ ذلك بعالم النوم قائلًا إنّ حالة الإنسان وهو في الأصلاب والأرحام كحالة النائم الذي يستيقظ بعد ذلك وقد قام أثناء نومه ببعض الأمور والأفعال وكسب منها شيئًا من المعارف، لكنّه سرعان ما ينسى ذلك كلّه بعد أن يستيقظ من نومه.

وفي جوابه على السؤال القائل: «إذا كان هذا النسيان عامًّا

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص144 و159.

(2) المصدر نفسه، ص524.

وشاملًا فما الحكمة إذن من وراء ذلك؟» يقول الميرزا الأصفهانيّ إنّ النسيان المقصود ليس نسيانًا كاملًا؛ بل إنّ الإنسان يحتفظ بأصل المعرفة في حقيقته ولذلك نراه يذعن لجزء من تلك الحقائق بالاستناد إلى تلك المعرفة الجزئية ولولا هذه المعرفة على قلّتها لكانت مسألة تكليف الإنسان في السنين الأولى من عُمره (سنّ الخامسة عشرة عند الذكور والتاسعة عند الإناث) أمرًا غير صحيح وغير معقول بالمرّة.

7 ـ 5 ـ الروح والنّفس في رحم الأمّ

باستناده إلى الأحاديث الواردة في هذا الباب، صرّح المرحوم الميرزا الأصفهانيّ بأنّ الإنسان الذريّ المركّب من الروح والبدن يَرد رَحم أمّه وفيه يبدأ بالتغذية والنموّ حتى يبلغ الشهر الخامس، عندها يأمر الله سبحانه وتعالى ملائكته الموكّلين بالقيام ببعض الأمور لهذا الإنسان الجنين، منها نفخ «روح الحياة» و«روح العقل» و«روح البقاء» فيه. ثمّ يشرح الميرزا الأصفهانيّ المقصود بروح العقل بقوله:

«الظاهر أنّ المراد من نفخ الروح هو وجدان أنفسهم كاليقظة بعد النوم وقبل ذلك يكون كالنائم له روح ولكنّه لا يجد نفسه ويفقد الحياة والشعور»[1].

فالجنين إذن وهو في رَحم أمّه وقد بلغ شهره الخامس يحمل معه روحه القديمة ويبدأ جسده الذريّ بالنموّ والتطوّر حتى يتشكّل بهذه الصورة في الرّحم.

7 ـ 6 ـ النّفس والروح في الدّنيا

بعد تركيب الروح ـ التي خُلقت في عالم الأرواح والتي أشارت

---

(1) المصدر نفسه، ص525 ـ 535 ـ 669.

إليها الروايات باسم الروح القدمية ـ مع البدن الذريّ في عالم الذّر وانتقالها في الأصلاب والأرحام ثمّ استقرارها في الرّحم الأخير ونموّها وتطوّرها في هذا الرّحم، تخرج إلى هذه الدّنيا بعد قضائها مدّة الحمل المُعيّنة لها ثمّ تبقى متّصلة بالبدن في الدّنيا ولا تنفصل عنه إلّا أثناء النوم، لكنّ خروجها هذا وانفصالها عن البدن لا يعني انقطاعها عنه بشكل كامل بل تظلّ آثارها فيه حتى وإن كان النوم عميقًا، وأبلغ شاهد على تعلّق الروح بالبدن هو جريان الدّم واستمرار حرارة البدن خلال النوم، وما انحباس الروح داخل البدن وبقائها فيه إلّا بإرادة الله تعالى ومشيئته حتى يشاء هو وحده فيأمر بقبضها. ويعتقد المرحوم الميرزا الأصفهانيّ أنّه لمّا كانت مشيئة الله سبحانه قد قضت ببقاء الروح في البدن فإنّ تجريدها عنه دون إذنه وإرادته هو كلام غير صحيح، وفي ذلك يقول: إنّ سبيل معرفة الذات ومعرفة الروح وتجريدها من البدن يكون بأحد أمريْن... الأوّل هو السبيل المعروف والشائع بين الأشخاص السائرين على غير خطى خاتم الأنبياء (ص)، وهؤلاء هم الذين يحاولون تحطيم القيود الإلهية والهروب من حكومته وعصيان أوامره وهتك الحجاب الإلهيّ، ولا شكّ في أنّ هذا الطريق مذموم وفقًا للعقل والنّقل، ولن يبلغ بصاحبه إلى ما يصبو إليه. وأمّا السبيل الثاني فهو السبيل الذي عيّنه الله عزّ وجلّ بنفسه حيث يتصرّف سالكوه وفقًا لأوامره فيخرجون من أبدانهم بإرادته ومشيئته[1].

ويعترف الميرزا الأصفهانيّ بصعوبة القيام بمثل ذلك العمل لكنّه يؤكّد أنّ المؤمن الحقيقيّ الذي يتجنّب المحرّمات ويؤدّي الواجبات كما هو مطلوب منه يمكنه أن يطلب ذلك من الله سبحانه وأنّه تعالى لن يخيّب أمله.

---

(1) قاسم يگانه، **معرفت نفس**، مصدر سابق، ص206.

وذكرنا قبل هذا أنّ الروح تنفصل عن البدن أثناء النوم لكنّها تبقى معروفة ومُعيّنة، وحول ذلك يقول الميرزا:

«فمن كان كاملًا يرى الروح يتحرّك في الهواء ويشهد الكائنات من الأجنّة وغيرهم وهو يشاهد أهل الدنيا وهم محجوبون عنه»[1].

ثمّ ينقل الميرزا رواية للإمام الصادق (ع) يقول فيها: «أَمَا إِنَّ وَلِيَّنَا لَيَعْبُدُ اللَّهَ قَائِمًا وَقَاعِدًا وَنَائِمًا وَحَيًّا وَمَيِّتًا» مُجيبًا عن سؤال طُرِحَ عليه (ع) فقال في جوابه: «إِنَّ وَلِيَّنَا لَيَضَعُ رَأْسَهُ فَيَرْقُدُ فَإِذَا كَانَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَكَّلَ بِهِ مَلَكَيْنِ خُلِقَا فِي الْأَرْضِ لَمْ يَصْعَدَا إِلَى السَّمَاءِ وَلَمْ يَرَيَا مَلَكُوتَهُمَا فَيُصَلِّيَانِ عِنْدَهُ حَتَّى يَنْتَبِهَ فَيَكْتُبُ اللَّهُ ثَوَابَ صَلَاتِهِمَا لَه»[2].

وفي معرض تفسيره الرواية المذكورة قال المرحوم الأصفهانيّ:

«صريح الرواية كون الملكين في الأرض وأنّهما يصلّيان ولا يراهما أحد، ولا محذور في حركتهما عند مزاحمة أحد لهما عن محلّ جلوسهما وقيامهما، كما إنّ الروح ينقبض عند ورود ما يوجب قطع جزء من البدن فإنّه لا بدّ من تنبّهه ولو في حال النوم أو الغشوة أو السّكر»[3].

وهنا يشير إلى نقطة مهمّة بقوله: «كما إنّنا لا نشعر ولا ندرك وجود ذينك المَلكيْن أو تحرّكهما فإنّنا لا ندرك أيضًا انقباض الروح عن العضو المقطوع، فعندما يتمّ قطع عُضو ما من الجسد تتحرّك الروح من ذلك العضو وتقبض نفسها لكنّ الإنسان لا يحسّ عادة بمثل ذلك الانقباض».

---

(1) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص423.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج5، ص328.

(3) مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص538.

7 ـ 7 ـ الروح والنّفس في عالم البرزخ

كلّنا نعلم أنّ الروح تنفصل تمامًا عن الجسد عند الموت لكنّ ذلك لا يعني بالطّبع عدم وجود أيّ علاقة بين الروح وبين البدن بعد الموت؛ بل المقصود هو أنّه عندما تنقطع العلاقة المعروفة بينهما يحلّ محلّها نوع آخر من العلاقة وهكذا تبقى الروح واعية لحال الجسد وتتأثّر بشكل كامل بما يتعرّض له.

وهنا قد يطرح أحدهم هذا السؤال: «هل ستتعلّق الروح في عالم البرزخ بجسد آخر بعد خروجها من الجسد الأوّل أم لا؟». يعتقد المرحوم الميرزا الأصفهانيّ أنّ الروح هناك لن تكون بحاجة إلى شكل أو هيئة مُعيّنة؛ بل ستتّخذ شكلها الأصلي، وبعد نقله روايتيْن بهذا الصدد، يقول:

«فليس العالم الذي فيه الأرواح بعد الموت ولا عقوباتهم إلّا في عالم الدنيا وعالم الآخرة، والبرزخ ليس إلّا عبارة عن الحالة الواقعة للأرواح بالخروج من البدن إلى يوم موت الدنيا ورجوعها إلى عالم الآخرة، فإنّ الأرواح حينئذٍ ليست مركّبة في الأبدان؛ بل هي مجرّدة عن الأبدان، فهذا الزمان برزخ بين الدنيا والآخرة»[1].

ويرى الميرزا إمكانية خروج الروح وانفصالها عن الجسد حتى في هذه الدنيا؛ لتتمثّل بعد ذلك بشكل البدن أو بشكل آخر، وبعد الإشارة إلى ذلك يبيّن (قده) أنّه لمّا كان وقوع هذا الأمر ممكنًا في هذه الدنيا فإنّ وقوعه في عالم البرزخ أقوى[2].

أمّا الشيخ مجتبى القزوينيّ ـ وهو أحد تلامذة الميرزا الأصفهانيّ ـ فقد شرح هذه المسألة بالشكل الآتي قائلًا: «وأمّا تعلّق الأرواح

---

(1) المصدر نفسه، ص625.

(2) المصدر نفسه، ص529.

بالأجساد المثالية بعد الموت فليس ذلك من المسلّمات في الروايات والدّين والمذهب؛ بل ولم يَقم على ذلك أيّ دليل وإن احتمل بعض العلماء ذلك بالاستناد إلى ظاهر الروايتيْن اللتيْن سنتحدّث عنهما في ما بعد، ولعلّ السبب في ذلك هو أنّه لمّا كان تجرّد الأرواح يُعدّ من مسلّمات الفلسفة والعرفان وقد اختاره بعض كبار العلماء، ولا تناسب بين ذلك وبين اللذائذ والآلام الجسمانية، الأمر الذي أجبرهم على القول بالأبدان المثالية... وإذا كان ذلك كما أوضحنا، وهو ما انتُخِبَ في الروايات، من أنّ الأرواح هي أجسام لطيفة تمتلك خواصًّا وآثارًا عجيبة، فلسنا بحاجة إلى مثل هذا التصوّر»[1].

وهكذا نرى أنّ الأرواح في البرزخ كذلك تكون بشكل موجودات مستقلّة ومُعيّنة ومتميّزة وليست بحاجة إلى إدراك ذات الجسد المثالي وآلامه، وأنّه باستطاعتها التشكّل بأيّ صورة تشاء من دون تعلّقها ببدن خاصّ خارج حقيقتها إلّا إذا وضع الله سبحانه وتعالى حدودًا وقيودًا لقدراتها وطاقاتها. فعلى سبيل المثال، يتمّ تجاهل بعض أفراد البشر في البرزخ بشكل كامل فيتّخذ بعضهم صورة القرد فيما يتشكّل آخرون بأشكال مختلفة ومتعددة كما ورد تفصيل ذلك في الروايات.

ويعتقد المرحوم الأصفهانيّ أنّ الجسد يتعرّض في القبر إلى الضغوط وأنواع العذاب وسؤال منكر ونكير كذلك ولا حاجة إطلاقًا لأن تصحب ذلك أيّ حركة أو انفعالات، فهو يرى أنّ الجسد الذريّ وبعد فساد المواد التي تكوّن منها في هذه الدنيا وتحللها، سيبقى في بطن الأرض إلى يوم القيامة.

---

(1) مجتبى القزويني، **بيان الفرقان**، منشورات حديث امروز، قزوين، 2008م، ص551.

7 ـ 8 ـ النّفس والروح في القيامة والجنّة والنار

بعد أن تجتاز الروح مرحلة البرزخ وهي مستقلّة بدون تعلّقها بالبدن ستعود يوم القيامة لتتشكّل ثانية مع البدن نفسه، أي إذا جاء يوم القيامة سيخرج الجسد من التراب مرّة أخرى؛ ومعنى ذلك أنّه سيتمّ تركيب البدن الذريّ ـ الذي بقي تحت الأرض كما هو منذ أن وُري التراب ـ مع الروح ويتشكّل من جديد عَبر تجميع المواد التي كان يتألّف منها في الدنيا، وأمّا الاختلاطات والامتزاجات التي كانت قد طرأت عليه في هذه الدنيا فستزول عنه[1]، ثمّ بعد ذلك سيُؤمَر بإدخال المؤمنين إلى الجنّة وسياقة الكافرين ودفعهم إلى النار.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فناء الروح وطيّ صفحتها سيكون قبل يوم القيامة، وهذا المعنى لا يتعارض مع ما ذكره الميرزا حول تشكّل الروح والبدن من المادة الأولية في عالم المادّة، فبعد نقله لإحدى الروايات حول فناء الروح علّق على ذلك قائلًا:

«فمن هذه الرواية المحفوفة بالقرائن القطعية يظهر أنّ الروح أيضًا لا يبقوله فناء وبطلان»[2].

ويتّضح لنا هنا أنّ المقصود بفناء الروح هو اضطراب أعراضها التي كانت تطرأ على المادّة الأوليّة بمشيئة الله سبحانه، ومن الواضح كذلك أنّ الله سبحانه وتعالى قادر على إيجاد الأعراض نفسها على المادّة نفسها ثمّ تشكيل الأرواح بالصورة التي كانت عليها من قَبل متى شاء ذلك وأراد.

---

(1) انظر: مهدي الأصفهاني، **معارف القرآن**، مصدر سابق، ص590 ـ 591.

(2) المصدر نفسه، ص460.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1404هـ. ق.

2 ـ قاسم يگانه، **معرفت نفس**، مكتبة مؤسسة معارف أهل البيت (ع)، قم، النسخة الخطية.

3 ـ مجتبى القزويني، **بيان الفرقان**، منشورات حديث امروز، قزوين، 2008م.

4 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، دار الكتب الإسلامية، طهران.

5 ـ محمد بن علي (ابن شهرآشوب)، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، مكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1376هـ. ش/ 1956م.

6 ـ محمد بن علي الصدوق، **التوحيد**، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات اسلامى، قم.

7 ـ ــــــــــــ، **الخصال**، تصحيح: علي أكبر غفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، 1403هـ. ق.

8 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان فتفسير القرآن**، منشورات اسماعيليان، قم، 1393هـ. ق.

9 ـ مرتضى مطهري، **مجموعة آثار الأستاذ الشهيد مطهري**، منشورات صدرا، قم، ط8، 2005م.

10 ـ مهدي الأصفهاني، **أبواب الهدى**، ترجمة وتحقيق وتعليق: حسين مفيد، مركز مفيد للثقافة والنشر، 2008م.

11 ـ ـــــــــــــ، **أنوار الهداية**، مكتبة كلية العلوم الدينية والمعارف الإسلامية في جامعة (فردوسى)، مشهد، النسخة الخطية.

12 ـ ـــــــــــــ، **حجية القرآن** (تقريرات درس الميرزا)، تحقيق: محمود بن غلام رضا المشهدي، مكتبة الحضرة الرضوية المقدّسة، 1370هـ. ق، تاريخ الوقف الشرعي، النسخة الخطية.

13 ـ ـــــــــــــ، **معارف القرآن**، تقرير علي أگبر صدر زاده، مكتبة مؤسسة معارف أهل البيت (ع)، قم، النسخة الخطية.

14 ـ ـــــــــــــ، **مناصب النبي**، تقريرمحمود الحلبي، مكتبة مؤسسة معارف أهل البيت (ع)، قم، النسخة الخطية.

ببيليوغرافيا
مؤلفات الأصفهاني وآثاره

سنحاول في هذه المقالة عرض تقرير إجماليّ لآثار الميرزا مهدي الأصفهانيّ ومؤلّفاته أملًا في تمهيد الطريق أمام الباحثين عن فكره. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا قد استخرجنا كلّ ما أوردناه في ببيليوغرافيا آثار الميرزا الأصفهانيّ من مصادر شتّى ومراجع مختلفة ولذلك لا يُستبعد إضافة مصادر أخرى ربما إلى هذه المجموعة.

1 ـ رسائل في إعجاز القرآن الكريم

توجد لدينا حوالي أربع رسائل في موضوع إعجاز القرآن الكريم بشكل عامّ كتبها الميرزا الأصفهانيّ وثمة نُسخ خطيّة عدّة لبعض تلك الرسائل. ومن هذه الرسائل رسالة مكتوبة باللغة الفارسية حيث يبدو أنّ الميرزا الأصفهانيّ أنشأها وحرّرها لأحد الأمراء القاجاريين، وأمّا الرسائل الثلاث المتبقيّة فهي باللغة العربية وهي ما سنعرّف بها ونشرحها بشكل مفصّل.

1 ـ 1 ـ إعجاز القرآن، رسالة إلى الأمير (أفسر):

تُبيّن رسالة: «إعجاز القرآن» أو «رسالة إلى الأمير «أفسر»» ـ أحد الأمراء القاجاريين[1] ـ وجه تحدّي القرآن الكريم وإعجازه وهي مكتوبة باللغة الفارسية، وتُعتبر الرسالة المذكورة من الرسائل الأدبية مُحكمة الوضع والمُعقّدة في الوقت نفسه وهو أسلوب كان مشهورًا ومعروفًا في العهد القاجاريّ.

وتبدأ الرسالة المذكورة بالعبارات الآتية:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي إلّا أن هدانا الله. إنّ ظهور الحكمة والفلسفة اليونانية بعد سيّدنا نوح ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ وطلوع مذهب وحدة الوجود والموجود الذي يمثّل أساس وقاعدة مسلك العرفان والتصوّف، كان منشؤه اليونان قبل ميلاد المسيح ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ وانتشاره واضح من التواريخ الفعلية الموجودة».

وأمّا العبارات الختامية للرسالة فتقول:

«ومن هنا، فإنّ جهل وضلالة الفرق والمذاهب ظاهر وواضح لكلّ عاقل، وافتقارها إلى ربّ العزّة لتكميل العقول والدخول في مرتبة الإنسانية والهداية وإلى أهل البيت المعصومين ـ صلوات الله عليهم ـ من أجل النجاة وكشف حقائق الأشياء والكمالات، وحقّانية الفرقة الاثني عشرية جليّة كالشمس الساطعة وستبقى كذلك. محمّد المهدي».

وتشتمل رسالة «إعجاز القرآن» من (20) صفحة وهي محفوظة برقم (12412) في المكتبة العامة للحضرة الرضوية المقدّسة. وهذه

---

(1) الشيخ الرئيس محمّد هاشم ميرزا أفسر (المتوفّى سنة 1940م): كان رئيسًا للمجمع الأدبيّ في طهران لسنواتٍ عدّة.

الرسالة من الآثار الموقوفة باسم المرحوم علي رضا الغروي الأصفهانيّ (النجل الأكبر للميرزا الأصفهانيّ)، ويمكن ملاحظة التصحيحات التي قام بها الميرزا الأصفهاني على هامش تلك النسخة، وقد وضع الميرزا الأصفهانيّ اسم (محمّد المهدي) في نهاية الرسالة المذكورة كتوقيع له عليها.

يقول الميرزا الأصفهانيّ مستهلًّا رسالته تلك: «بسمه تعالى، أودّ أن أقول لرعيّة حضرة الأجلّ الأشرف الأعلى دامت شوكته، إنّ السؤال الذي طرحه حضرة الأجلّ الأشرف على سماحة المستطاب أستاذنا الأعظم الميرزا دام ظلّه العالي، قد تفضّل قائلًا سأعرض على الأقدس حضرة الأعلى بعض الجُمَل الفقيرة...».

وجاء في آخرها قوله: «كتبه العبد العاصي جلال الدين الشهير بمرواريد».

لكنّ المرحوم الميرزا الأصفهانيّ كان خطّ عليها بالحبر البنفسجيّ ثمّ وقّع في آخرها باسمه هو، ولهذا فليس معلومًا ما إذا كانت تلك الرسالة مكتوبة بخطّ وعبارات جلال مرواريد (أحد تلاميذ الميرزا الأصفهانيّ الذي كان ملازمًا له في السنين الأخيرة من عمره) أم أنّها مخطوطة ومنسوخة فقط من قِبله؟ ومهما يكن من أمر فإنّ المُسَلّم به هو أنّ تلك العبارات مكتوبة بخط جلال مرواريد.

وجدير بالذّكر أنّ رسالة «إعجاز القرآن» تختلف عن الرسالة الشبيهة لها باسم «رسالة إلى الأمير أفسر» من حيث النصّ والمنسوبة كذلك إلى الميرزا الأصفهانيّ، وهي التي ورد ذكرها لأوّل مرّة في كتاب «بيان الفرقان» للمرحوم الحاج الشيخ مجتبى القزوينيّ[1]، ثمّ

---

(1) مجتبى القزوينيّ، **بيان الفرقان**، دار الكتب الإسلامية، 1371هـ، ج2، ص193 فما بعد.

في كتاب «معارف القرآن» بقلم المرحوم الحاج الشيخ عبد الله واعظ اليزديّ[1]، وقد نُقِل عن صاحب «بيان الفرقان» قوله: إنّ الرسالة المذكورة مكتوبة بخطّ بعض أساتذة المرحوم الميرزا علي أكبر نوقاني (المتوفّى سنة 1370هـ\1951م) أو أصدقائه. وأورد الحاج الشيخ مجتبى القزوينيّ نصّ السؤال الذي طرحه الأمير (أفسر) بالشكل الآتي:

«كتب المفسّرون في باب إعجاز القرآن الكريم وجوهًا عدّة، فما هو رأي سماحتكم في هذا الباب؟ أيّ الوجوه منها تعتقدون بأنّها مناسبة وصحيحة وأيّ منها ترجّحونه على الآخر؟ أخبرونا، هل اتّبَعَ أحدٌ من أئمّة الدين أيًّا من وجوه الاستدلال تلك أم لا؟ (أفسر)».

وقد بدأت هذه الرسالة كذلك بالعبارات الآتية:

«مع خالص احترامي وتقديري أذكر لجنابكم أنّ جواب السؤال المذكور قد صرّح به القرآن الكريم نفسه وكذلك فعل حملة القرآن في كلامهم وأحاديثهم...».

مضمون الرسالة:

بعد حمد الله والثناء عليه في رسالة «إعجاز القرآن»، أشار الميرزا الأصفهاني في بدايتها أيضًا إلى الأُسس التاريخية لنشوء الحكمة والفلسفة والتصوّف في اليونان القديمة، ثمّ بعد هذه المقدّمة تطرّق إلى بحث وجه الإعجاز في القرآن الكريم. وقد سعى الميرزا الأصفهاني في أوّل رسالته تلك إلى بيان أنّ وجه الإعجاز القرآني

---

(1) عبد الله واعظ اليزدي، **معارف القرآن**، لا نا، لا ط، 1964م، ج2، ص 49. وقد نشر هذا الكتاب في البداية موشّحًا بتقريظ كلّ من المرحوم الشيخ مجتبى القزوينيّ والمرحوم الدامغانيّ حيث ضمّ التقريظ المذكور نتفًا من المطالب التي ذكرها الميرزا الأصفهانيّ أو ترجمة حرّة لها.

يكمن في العلوم والمعارف الإلهية التي يحتويها والتي تقع في الجانب المقابل للعلوم والحكمة البشرية اليونانية، ولهذا نراه يذكر في البداية عددًا كبيرًا من الآيات القرآنية التي تشير إلى الحقيقة العلمية والنورانية والهادية في القرآن الكريم.

ويستمرّ الميرزا الأصفهاني في كلامه عن الإعجاز القرآني، ولإثبات ما يدّعيه بذلك الخصوص ذكر وجوه مخالفة المُعارضين للقرآن محاولًا من خلال ذلك توضيح أنّ علمية القرآن الكريم هي التي دفعت المخالفين إلى إشهار سيف العداء ضدّه وأنّ ذلك جليّ عَبر اتّهاماتهم التي وجّهوها إلى القرآن الكريم بنعته بأساطير الأوّلين والإفك القديم وغير ذلك، أو مساعيهم التي انصبّت في مُعاداته من خلال تأسيسهم لعلم الكلام والفقه على أساس القياس والاستحسان أو ترجمة العلوم اليونانية وغير ذلك؛ ومن الناحية الأخرى فإنّ قيام حملة راية الدين (وهم الأئمّة وأهل البيت (ع)) بالترويج للعلوم القرآنية سيّما في تلك الظروف الصعبة من التقيّة والخشية من أعداء الدين، يُعدّ شاهدًا على صدق ما ادّعاه الميرزا الأصفهانيّ.

ويستأنف الميرزا رسالته في ذكر مُجمل العلوم والحكمة الإلهية الجديدة في القرآن الكريم، وهو أسلوب اعتمده في كتابة مُعظم رسائله تقريبًا. والحقيقة أنّه وبعد المقدمة التي عرضها في إعجاز القرآن الكريم، أشار إلى النواحي العامّة والأصلية للعلوم والحكمة الإلهية في القرآن الكريم، ولخّص كلامه قائلًا: إنّ أساس معارف الشريعة المقدّسة والقرآن الكريم يكمن في مباينة ذات الخالق عزّ وجلّ مع ما سواه في جميع الجهات والحيثيّات، وفي تفسيره لذلك أشار إلى حقيقة العقل في الشريعة المقدّسة والتي تختلف عن حقيقة العقل في العلوم الإنسانية ـ وهي الفلسفة والعرفان اللذين تمتدّ جذورهما عميقًا في اليونان القديمة ـ منوّهًا إلى أنّ تذكّر حقيقة

العقل وأحكامه يقود العباد إلى إثبات الذات الخارجة عن حَدّي الخالق، ومن خلال استمرارهم في هذا المسلك ومع اشتداد مرتبة معارفهم سيتعرّفون على حقيقة ذاتهم كذلك. وبعد هذه العبارات وعبر الاستشهاد بكمّ كبير من الآيات القرآنية التي تصبّ في خانة إنذار المخالفين للعقل وأحكامه، استند الميرزا الأصفهاني إلى الشواهد القرآنية لإثبات ما يدّعيه من أنّ تأسيس الشريعة قائم على أساس العقل النوري للذات، ثمّ يشير إلى حجّتيْن للقرآن الكريم على المعارضين للعقل والهداية للباحثين فيه.

ويستمرّ الميرزا الأصفهاني في حديثه ذاكرًا الوجه الآخر للعلوم والمعارف الإلهية وهو ذكر ربّ العزّة بعد ذكر مقام الاستدلال المذكور في البند السابق، حيث يصل الإنسان من خلال هذه المعرفة إلى حقّانيّته هو أيضًا، مُعتبرًا أنّ التأمّل في الآيات القرآنية الشريفة في هذا المسلك وتطهير الفكر من المفاهيم والمعقولات والمعارف البشرية أمرٌ ضروريٌّ.

واستعرض الميرزا بعد ذلك تكاليف العبد في قِبال هذه الموهبة الإلهية ومعرفة الله تعالى والاتّقاء والحذر من الخوض أو فهم كيفية تلك المعرفة وذكر التسبيحات والتقديسات، مُشيرًا إلى أنّ الصلاة تُمثّل أهمّ تلك المعارف، ثمّ يواصل حديثه قائلًا: إنّ تلك المعارف الإلهية هي علامة صدق المُبلّغ لها كذلك. وفي القسم الآخر من كلامه تطرّق الأصفهانيّ إلى حقيقة أخرى وهي نور الله تعالى، والتي لا تتحصّل إلّا بواسطة معرفة الآفاق والأنفس وما إلى ذلك، منوّهًا إلى أنّ هذه النقطة تُعتبر وجهًا آخر من وجوه تباين القرآن الكريم والمعارف الإلهية مع العلوم البشرية التي تقوم معارفها على أساس العلمين الحصوليّ والحضوريّ أو المكاشفات والرياضات، ولهذا نراه يشير إلى بعض الأسماء والنعوت للقرآن الكريم في هذا الخصوص وكذلك الآيات ذات الصلة بالموضوع.

وفي الختام تحدّث الميرزا الأصفهانيّ أيضًا وبإيجاز شديد عن أوجه التباين بين المعارف الإلهية وبين العلوم الإنسانية مذكّرًا بأنّ خلافة الأئمّة الطاهرين (ع) وولايتهم تتجلّى في العلوم والحكمة القرآنية الحديثة.

1 ـ 2 ـ إعجاز القرآن: في وجه إعجاز كلام الله المجيد

الرسالة الثانية التي نودّ الإشارة إليها في مجال إعجاز القرآن الكريم هي الرسالة المسمّاة بـ: «في وجه إعجاز كلام الله المجيد»، وهو الاسم الذي نراه مكتوبًا في أعلى صفحات نسخة صدر زاده والدّامغاني، وذلك تجنّبًا للخلط عند المطابقة بين الرسائل.

والجدير بالذكر في هذه الرسالة أنّ اسم الميرزا الأصفهانيّ لم يُذكَر في أولها كما عوّدنا على ذلك في الكثير من رسائله، إلّا أنّ السّبب في نسبة هذه الرسالة إليه، إلى جانب تعدّد النّسخ التي تداولها تلامذته، هو أنّها نسخة مكتوبة بخطّ الميرزا الأصفهانيّ نفسه، وقد حصلنا عليها ضمن مجموعة آثار المرحوم الحاج الشيخ حسن علي مرواريد، وهذه النسخة من الرسالة ـ غير النسخة المذكورة ـ موجودة بثلاث نُسَخ: **الأولى**: مكتوبة بخطّ المرحوم محمّد باقر ملكي ميانجي، **والثانية**: بخطّ المرحوم محمّد رضا الدامغانيّ، **والثالثة**: بخطّ المرحوم علي أكبر صدر زاده. أمّا النسخة الأولى فهي موجودة في آثاره الباقية عنه، ونسخة المرحوم الدامغاني موجودة في مكتبة قمر بني هاشم في مدينة دامغان، ونسخة أخرى منها موجودة في مركز إحياء التراث الإسلامي مسجّلة برقم (1970)، أمّا نسخة المرحوم صدر زاده فهي موجودة ضمن مجموعة آثاره المتبقّية عنه.

وتتألّف نسخة المرحوم ميانجي من (30) صفحة، ونسخة

المرحوم الدامغاني من (28)، فيما تشتمل نسخة المرحوم صدر زاده على (29) صفحة، وجميع تلك النّسخ الثلاثة مكتوبة باليَد. هذا وذكر المرحوم الدامغاني تاريخ نسخته في آخرها وهو (23 جمادى الأولى 1359هـ) لكنّ هوية الكتاب التي وضعها مركز إحياء التراث الإسلامي في بدايته تشير إلى أنّ تاريخ النسخة هو (22 جمادى الأولى) بدلًا من (23 جمادى الأولى)، فيما وردت في أعلى كلّ صفحة من صفحات نسخة المرحوم صدر زاده عبارة: «في وجه إعجاز كلام الله المجيد»، لكنّ الصفحة الأولى فقط من نسخة المرحوم الدامغانيّ تضمّنت العنوان الآتي: «في وجه إعجاز كلام الله تعالى».

وتبدأ الرسالة المذكورة بالكلمات الآتية:

«بعد ما عرفت من المثال الذي ضربناه، نقول ظاهر لمن يتدبّر في القرآن المجيد مضافًا إلى أنّه من بدوه إلى ختمه، كلام بلسان الألوهية».

بينما اختُتمت الرسالة بقول مؤلّفها:

«... فظهر أنّ عرض فصاحة الكلام على العربيّة المدوّنة المؤسسة على عدم المراجعة إلى القرآن وكلام الرسول (ص) وأهل بيته (ع) إلى أعراب البادية واليمن ليس إلّا سفاهة وضلالة. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله».

مضمون الرسالة:

إنّ ما سنذكره من الآن فصاعدًا من مضمون تلك الرسالة وأرقام صفحاتها هو على أساس نسخة المرحوم علي أكبر صدر زاده.

تحدّث الميرزا الأصفهاني في بداية رسالته حول كون القرآن الكريم كلام الله تعالى حقًّا ومطابقة بعض آياته وتشبيهها بالحكمة والهداية والحديث، ثمّ أشار باختصار إلى ما قصده بكلمة

(الحديث). وفي الصفحة رقم (2) تطرّق إلى وجه تحدّي القرآن الكريم ـ علومه وهدايته الإلهية ـ مُعتبرًا أنّ فصاحة القرآن الكريم وبلاغته هما أبلغ وجوه التحدّي. ولبيان هذه النقطة أشار الميرزا باختصار إلى مسألة السلطان والغلبة الإلهية التي ورثها أئمّة الهدى (ع) عن الله تعالى ليبيّن لهم المعاندين والمخالفين، ولمّا كانت الخلافة الإلهية وليدة العلوم الإلهية في القرآن الكريم، شرح الأصفهانيّ وجه اعتراض الأعداء ومخالفتهم محاولًا بيان سبب مكر الأعداء وصرف قلوب الناس عن معرفة الفصاحة والبلاغة في القرآن ومُعتبرًا (في الصفحة رقم (3)) أنّ ترويج العلوم البشرية إلى جانب إشاعة العلوم الأدبية تُمثّل خطوة أخرى في طريق مخالفتهم، مدّعين أنّ حملة علوم القرآن هم المعارضون الحقيقيّون لتلك العلوم. وهنا يذكّرنا الميرزا الأصفهانيّ بنقطة مهمّة وهي أنّه لا ينبغي لنا حمل ألفاظ الكتاب والسنّة على المصطلحات البشرية الموضوعة؛ بل مطابقتها مع أحاديث العترة الطاهرة (ع) وتفاسيرهم.

وفي الصفحة رقم (4) يواصل الميرزا بيان بعض المطالب المُستوحاة من كلام آل البيت (ع)، ثمّ يشير إلى قيام أُسس العلوم الإنسانية على اليقين والجزم وعجزها عن الوصول إلى الدقّة والصواب المطلوبيْن أو تجنّبها الوقوع في الخطإ والسّهو. وفي الصفحة رقم (5) بيَّنَ سبيل نجاة البشرية وذلك بإرادة الله تعالى ومشيئته واتّخاذ قبسًا من نوره ـ نور العلم ـ لكشف الحقائق والعقل.

وفي الصفحة رقم (6) حيث يستأنف الأصفهانيّ حديثه ويذكر وجهيْن آخريْن من وجوه إعجاز القرآن الكريم وهما التذكّر والموعظة والهداية إلى نور العقل وكذلك وجه البشارة للمسلمين المتّقين والتذكير بالله تعالى، مشيرًا إلى بعض الآيات الخاصة بهذا الشأن، وهنا يشرح الميرزا بعض جوانب الآيات القرآنية مُختتمًا توضيحاته

هذه في الصفحة رقم (12). وانبرى الأصفهاني في تلك السطور أيضًا يبيّن ما يقصده بكون القرآن الكريم حديثًا (جديدًا) ويبيّن مكر الحكام في صرف قلوب الناس عن علوم القرآن وذلك عَبر توضيح شيء من بلاغته وفصاحته، مشيرًا إلى دور كلّ من العقل والعلم والمعروف الفطريّ في البأساء والضرّاء. وفي الصفحتيْن (14 و15) اعتبر الميرزا العقل نور الذات وأنّ القرآن هو المُذَكّر بذلك وأنّه كاشف بطلان العلوم البشرية (من الحكمة والتصوّف). وفي الصفحة رقم (15) أشار إلى الغموض والحيرة اللتيْن تكتنفان موضوع الله سبحانه وتعالى وموضوع الفطرة وعالم الميثاق.

وفي الصفحات من (15) إلى (18) استعرض الميرزا الأصفهاني سبب عدم تذكّر بعض الناس الله تعالى وكيفية التذكّر والتوجّه نحوه عزّ وجلّ، فيما تضمّنت الصفحة (16) تزكية الرسول (ص) بالآيات والعلامات، وكذلك محو الموهوم وصحو المعلوم ورعاية حرمة الحضور مع عدم طلب المعرفة عن طريق الرياضة وضرورة الانتباه والتوجّه في الصلاة.

ويستمرّ الميرزا في بحثه في الصفحة (19) حيث نوّه إلى بعض المناصب والشؤون التي تقع على عاتق النبيّ وضرورة التوجّه إلى دعوته وإرشاداته وتعاليمه مُعتبرًا أنّ هذا التدبّر مرهون بالتدبّر في القرآن الكريم وأنّ ذلك يحتاج إلى معرفة اللغة العربية وليس العلوم العربية. وفي الصفحة (21) أشار إلى صيغة التذكير في اللغة العربية مقارنة باللغات الأخرى وخلص إلى أهمية تعلّم هذه اللغة (العربية)، وهذه النقطة دفعته إلى الشروع من هذه الصفحة حتى انتهاء رسالته في شرح علم اللغة في القرآن الكريم وبيانه والطرق أو الأساليب التي تمكّن الشخص من تعلّمها. ثمّ عرّف في الصفحة (22) الوضع وبيّن المقصود من الفصاحة مشيرًا إلى تاريخ اللغة

العربية وعمليات التحريف التي حدثت فيها عَبر ثلاث مراحل: (قبل سيّدنا إسماعيل (ع) وبعده إلى عهد الرسول (ص) ثمّ بعده إلى زمن الخلفاء)، مع ذكر العلل والعوامل الخاصة بالتحريف، مضافًا إلى الشخصيات التي ساهمت في إحياء روح اللغة العربية مثل سيّدنا إسماعيل (ع) والرسول محمّد (ص) مستندًا في ذلك إلى الوثائق التاريخية المهمّة (من الصفحة 22 إلى 27).

ثمّ يحاول الميرزا الأصفهانيّ بحث كيفية تعلّم اللغة العربية وتعليمها حيث عزا الحاجة إلى التعلّم إلى عاملَيْن اثنيْن هما فهم المراد والمقصود من الكلام والتحدّث باللغة العربية الفصحى وذلك في الصفحة رقم (27). وفي الصفحة نفسها أيضًا والصفحة (28) يعتقد أنّ السبيل إلى فهم المطلوب في الأمور العادية للمعاشرة والمعقولات بنور العقل وكلّ ما يتعلّق بالمعرفة الفطرية هو تعلّم المفاهيم الإفرادية للألفاظ، وبعد ذلك شرح الأصفهانيّ كفاية فهم المفاهيم الإفرادية وإدراكها في إدراك المقصود في الكلام.

وفي الصفحة رقم (28) كذلك خطا الأصفهاني خطوة أخرى نحو مفاتيح التعليم الفطري العقلاني للغة العربية، وقال إنّ أوّل تلك المفاتيح هو تعليم ألفاظ الشّهادتيْن للأطفال ثمّ أذكار الصلاة وتعابيرها، والخطوة التالية تتضمّن تعليم ألفاظ القرآن الكريم وخُطَب المعصومين (ع) ورواياتهم. وتُمثّل مجموعة التعليمات تلك مقدّمة لكشف المفاهيم التركيبية لتعليمات الأئمة (ع) من أجل فهم فتاواهم (الصفحة 29). وبالطّبع، فإنّ معرفة المفاهيم التركيبية للآيات وثبوت إعرابها وهو ما ثبت بالتواتر، من شأنها أن تكشف لنا القواعد العامّة للتحدّث بالفصحى؛ لأنّ الآيات تُمثّل الجملَ الاسمية والفعلية بعينها والقرآنَ ذا اللغة الفصيحة وأساسَ تحديد الفصاحة أيضًا (الصفحة (29) أيضًا).

1 ـ 3 ـ إعجاز القرآن: القرآن والفرقان

الرسالة الثالثة التي وصلتنا عن الميرزا الأصفهاني والتي تبحث كذلك في موضوع إعجاز القرآن هي رسالة شرح فيها مؤلّفها وجها الكلام الإلهيّ (أي الوجه القرآنيّ والوجه الفرقانيّ)، ولذلك فإنّنا سنذكرها باسم «رسالة القرآن والفرقان» وإن لم يُطلق عليها الميرزا نفسه هذه التسمية.

وصلتنا نسختان من الرسالة المذكورة إحداهما بخطّ المرحوم السيد مرتضى العسكري، وثانيتهما مكتوبة بخطّ محمّد باقر ملكي الميانجي. وتقع نسخة المرحوم الميانجي في (30) صفحة، بينما تتألف نسخة المرحوم السيد مرتضى العسكري من (34) صفحة. وتُعتبر هذه الرسالة «رسالة القرآن والفرقان» ـ واستنادًا إلى شهادة تلميذيْه المرحوم آية الله مدرّسي والحاج آقا جلال مرواريد[1] ـ من الرسائل التي تعود إلى أُولى مراحل تدريس الميرزا الأصفهاني عندما كان في مدينة مشهد المقدّسة، مضافًا إلى إمكانية معرفة صحّة ذلك من خلال التعابير التي استخدمها الميرزا الأصفهاني في الرسالة المذكورة. ويتّضح ذلك أيضًا من المطابقة المعنوية أو ـ كما في بعض الحالات ـ التشابه في العبارات بين هذه الرسالة وبين «رسالة حجيّة القرآن»، (وهي تقريرات بحث حجيّة القرآن للمرحوم الميرزا الأصفهانيّ المكتوبة بخطّ الشيخ محمود تولائي).

وتبدأ الرسالة المذكورة بالعبارات الآتية:

«تبارك الذي علّم الأمم وكلّ أهل العالم بجوامع الكلم... إلى

---

(1) يقول مؤلّف هذه المقالة: لقد سمعتُ بذلك من الحاج الشيخ كاظم الخراساني أحد تلامذة المرحوم آية الله مدرّسي بلا واسطة وكذلك الحاج آقا جلال مرواريد (حفظه الله تعالى).

أن قال: وبعد، فاعلم أنّ كلام الله العزيز المسمّى بالقرآن المجيد والفرقان الحميد حجّة إلهية وبرهان ربّانية، غنيّ بنفسه، دالّ بذاته على ذاته لأنّه بذاته حجّة على صِدقه...».

وتنتهي بـ:

«... وهي آيات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم، فهذه الكلمات التّامات الفرقانية من حيث كونها في بيان رجوعها إلى البغية القصوى والغاية العُظمى التي هي المقصودة بالذات سورة تامّة كاملة لغة وصحّ للنبيّ (ص)».

مضمون الرسالة:

وفقًا لنسخة المرحوم العسكري التي تبدأ بالصفحة رقم (5)، أشار الميرزا الأصفهاني في مستهلّ رسالته تلك إلى أنّ القرآن الكريم حجّة إلهيّة وإلى أن ذاته تدل عليه وإلى مكانة فصاحته ومنزلة بلاغته، وفي الصفحة رقم (6) اعتبر الميرزا أنّ الكلام الإلهيّ يمتلك وجهيْن هما: الوجه القرآنيّ والوجه الفرقانيّ، ثمّ سعى بالترتيب إلى بيان ما يقصده من هذين الوجهيْن بالنظر إلى الآيات والروايات.

يقول الميرزا الأصفهانيّ (في الصفحة (6)): إنّ المقصود بـ: (القرآنية) هو مرتبة الجمع والكمال والتمام والشمولية في العلوم مقدّمًا بعض الآيات والروايات كشواهد على ذلك، وأنّ المراد بالوجه الثاني للكلام الإلهيّ (وهو الفرقانية) مرتبة الفرق والبعضية التي استخدمها النبيّ (ص) في تحدّيه الكفّار والمُعاندين قبل نزول القرآن الكريم بشكل كامل حيث نزل القرآن الكريم بصورة متفرقة أو ما يُعرَف بالتنجيم (في الصفحة (10))، ثمّ عدّد أوجه التمايز بقوله: إنّ الحديث يكون أحيانًا حول مسألة وجه برهان كلام الله تعالى من حيث قرآنيّته ودلالته الذاتية عليه وفناء الألفاظ في مقاصده وشمولية

علومه (في الصفحة (11))، وأحيانًا أخرى يتعلّق الأمر بكيفية البرهان ووجه الحجيّة من حيث الفرقانية وتحدّي النبيّ (ص) به على الرغم من أنّه لم ينزل كاملًا (في الصفحة (11) أيضًا). ثمّ طرح الميرزا الأصفهاني في بحثه هذا أمريْن اثنيْن لكنّه لم يتطرّق أبدًا إلى بيان الأمر الثاني منهما؛ فأمّا الأمر الأوّل فهو اعتقاده بأنّ التأمّل إنّما يكون في اعتبار أو عدم اعتبار هذا الكلام علمًا إلهيًّا وحكمة ربّانية بالنظر إلى المقدّمات المذكورة.

وفي الصفحة نفسها (أي رقم (11))، يشير الميرزا الأصفهانيّ إلى أنّ القرآن الكريم يصرّح بامتلاكه البرهان الاجتماعيّ لا الانفراديّ والخلافة الجمعية لا الافتراقية، ثمّ يذكر الأدلّة الخاصّة بتلك الخلافة الاجتماعية (القرآن والعترة) في بداية الصفحة (10)، وفي نهايتها أشار إلى أنّ تفصيل ذلك قد ورد في تفسير «البرهان». وخصّص الميرزا مطلع الصفحة رقم (12) لشرح الكلام الإلهيّ، وعدم وجود نظير للقرآن الكريم، والمقصود بالتجلي الإلهيّ في هذا الكلام (في الصفحة 13)، وظهور العلم واستظهار الأفراد على قدر استعداداتهم وقابليّاتهم، منوّهًا بأنّ ظهور جميع علوم القرآن الكريم يتطلّب الرجوع إلى مَن عنده علم الكتاب وخزائنه. وتضمّنت بداية الصفحة رقم (14) كلامًا حول تنزيل القرآن الكريم وتأويله والحاجة إلى مَن عنده علم الكتاب بهذا الشأن بينما احتوت بداية الصفحة (15) شرحًا حول العمومية والشمولية الزمانية لمعارف القرآن لجميع أهل الدنيا وتشابه كلّ مرتبة من معارفه لجميع الأفراد في المرتبة الدّنيا، وبالتالي عدم حجيّة معارفه بشكل مستقلّ من دون مراجعة مَن عنده علم الكتاب. واستهلّت الصفحة رقم (15) البحث في جعل خليفة العالِم المعصوم وتعيينه من قِبل الله تعالى، لتوضيح أنّ الكتاب يُعتبر حجّة على الخليفة وأنّ استناد الخليفة الإلهيّ والعالِم المعصوم واستشهاده كذلك هو

حجّة على صِدق الكتاب، ولذلك فعندما نلاحظ كلامًا للخليفة العالِم المعصوم يتعارض في الظاهر فلا بدّ من تقديمه؛ بل إنّ صدور مثل هذا الكلام يُسقط حجيّة جميع الظواهر بالاستقلال، ويُعتبر هذا الأمر دليلًا على ما ذُكِر من ضرورة الرجوع إلى مَن عنده علم الكتاب. وفي المقدّمة الخامسة لرسالته (الصفحة 16) وضمن الإشارة إلى استمرارية القرآن الكريم وديمومة حياته لختام الرسالة وأبديّتها، تطرّق الميرزا الأصفهانيّ إلى مسألة تنزيل كلام الله سبحانه وتأويله، ليؤكّد من خلال ذلك أيضًا ضرورة الرجوع إلى مَن عنده علم الكتاب من أجل كشف علوم القرآن واكتشافها. وفي بداية الصفحة (16) من الرسالة نفسها عاد الميرزا وذكّر بموضوع ختام الرسالة القرآنية مستشهدًا بالعديد من الآيات الناسخة والمنسوخة والحاكمة والمحكومة والواردة والمورودة للتأكيد من جديد على أهمية الرجوع إلى مَن عنده علم الكتاب، وضرورة ذلك. وأشار في مطلع الصفحة رقم (16) إلى لغة القرآن الكريم وأنّه مصداق المَثل القائل: «إيّاك أعني واسمَعي يا جارَة»، في حين ابتدأت الصفحة (17) موضوعها بالإشارة إلى الاختلاف القائم بين المصحف الموجود بين ظهرانينا وبين القرآن النازل على النبيّ (ص) من حيث ترتيب نزول الآيات، وتضمّن المطلع نفسه (في الصفحة 17 كذلك) مسألة مهمّة وهي الاختلاف في القراءات لعدد من الأسباب كتغيّر الخطوط أو جمع القرآن وغير ذلك. وقد علّق الميرزا الأصفهاني على ذلك بقوله: إنّ الشواهد التاريخية كلّها تؤكّد ضرورة مراجعة مَن عنده علم الكتاب في هذه المسألة. أمّا بدايات الصفحة (19) فقد تناولت العلوم الغريبة والفنون الخفيّة التي يحويها القرآن الكريم ومنها على سبيل المثال الحروف المقطّعة ممّا يزيد من حاجة المسلمين إلى ضرورة العودة إلى مَن عنده علم الكتاب لكشف حقائق علوم القرآن.

وأشارَ الميرزا الأصفهانيّ (صفحة 19) إلى المسائل المذكورة في مطلع كلّ صفحة من رسالته قائلًا: إنّ كلّ تلك المسائل تشكّل أدلّة دامغة على عدم الحجيّة في البيان والمبيّن والتبيان للكلام الإلهيّ في مقام قرآنيّته الذي يمثّل برهانًا وحجّة على أهل العالم إلّا إذا تمّ الجمع بينه وبين بيان مَن عنده علم الكتاب. ويستمرّ في رسالته مقدّمًا بحثًا من خمسة بنود حاول من خلاله توضيح سُبل وطُرق كشف مَن عنده علم الكتاب، فالطريق الأولى (كما في الصفحة رقم «20») هي إجماع الموافق والمخالف على علوم الأئمّة (ع) وعلمهم بالكتاب، ثمّ (في الصفحة نفسها) على أخذ الأئمّة (ع) علومهم عن النبيّ (ص) دون واسطة وهي الطريق الثانية لإحراز هذا المقام وكشفه من قِبَلهم (ع)، والطريق الثالث (ذكره في الصفحة نفسها أيضًا) يتمثّل في الآيات القرآنية التي نصّت على الولاية والإمامة، والرابع (في الصفحة 20 أيضًا) هو الروايات المنقولة عن النبيّ (ص) حول اختصاص هذه المنزلة بأهل بيته الكرام (ع)، أمّا السبيل الخامسة (في الصفحة نفسها) فهو أنّ أحدًا غير الذوات المقدّسة للأئمّة (ع) لم يجرؤ على الادّعاء بهذه المنزلة وهي منزلة الخلافة الإلهية. وفي نهاية كلامه هنا كرّر الميرزا الأصفهاني تذكيره بأنّ تفصيل هذه الأمور والمسائل موجود في تفسير البرهان.

واستهلّ الميرزا بحثه الآخر الذي طرحه في الصفحة رقم (20) بالسؤال الآتي: «هل تُعتبر علوم القرآن الكريم التي ذُكرت بالشروط والحدود المُشار إليها علومًا إلهية؟»؛ حيث بيّن أنّ الجواب على هذا السؤال يكون من خلال نظرة شاملة (تجمع القرآن والعترة معًا) والإحاطة بجميع جوانب القرآن الكريم ومعرفة جهاته، وعندئذ أشار الأصفهانيّ إلى عشر جهات كمالية شاملة وجامعة لهذا الأمر.

فأمّا **الكمال الأوّل** فهو (كما ورد في الصفحتيْن 21 و22) يكمن

في شرح ترتيب خطابات القرآن الكريم إلى النبيّ (ص) والمؤمنين وغيرهم وكلّ ما هو موجود في تلك السّيَر. **والكمال الثاني** (في الصفحتيْن 22 و23) هو بيان نقطة مهمّة وهي أنّ القرآن الكريم يُمثّل نسخة للموجودات الخارجية التي هي نسخة تكوينية له. **والكمال الثالث** (الصفحة 23) يشير إلى الشمولية العلمية للقرآن الكريم في بيان علوم الأبدان والأديان واللاهوتيّات والربوبيّات والنظام الدنيويّ وأمور المعاش وغير ذلك. **والكمال الرابع** (الصفحة 23 أيضًا) هو التذكير بأنّ القرآن الكريم بيان لجميع أحوال الفرد حيث يمكن لأيّ فرد أن يدرج نفسه تحت واحد من عناوينه، وكذلك لا شكّ في أنّ القارئ بحاجة إلى بعض الشروط والعوامل ليتمكّن من إدراك الحقائق الموجودة في القرآن الكريم حيث تشير بعض الروايات إلى هذه المسألة أيضًا. **والكمال الخامس** (الصفحة 25) يُبيّن شمولية القرآن الكريم بالنسبة إلى العلوم الغيبية. بينما وردت في **الكمال السادس** (الصفحة 26) إشارة إلى دعوة القرآن الكريم إلى الحقّ. وفي **الكمال السابع** (الصفحة 27) توضيح بخصوص الجمع بين اثنين من كمالاته، وهما مقام فرق الفرق وجمع الجمع. وذكّر **الكمال الثامن** (الصفحة 23) بخصوصية القرآن الكريم في طرح الموضوعات والبحوث بالقبض والبسط وهو أسلوب يمكن ملاحظته كذلك في سياق روايات المعصومين (ع). في حين يشير **الكمال التاسع** (الصفحة 27) إلى كمال آخر وهو بيان القرآن الكريم للعلوم بأساليب وأنماط مختلفة تضمّنها الهيكل اللغوي العامّ له. وفي **الكمال العاشر** والأخير (الصفحة 30) أوضح الميرزا أنّ كشف العلوم الإلهية وبيانها إنّما يكون بالتركيز على الأسرار الخفيّة والمسائل الغامضة وهي أمور ومسائل لا يمكن أن تُكشف إلّا للمؤمنين والسالكين لهذا الصراط. ويعلّق الميرزا قائلًا: إنّ الكمالات العشرة المذكورة هي علامة للتباين الذاتي بين العلوم الإلهية والعلوم البشرية (الصفحة 30).

ويستمرّ في الكلام (في الصفحة 31) مشيرًا إلى عجز الإنسان عن الإتيان بالسور والآيات التي جاء بها القرآن الكريم وهو التحدّي الذي قدّمه كتاب الله في الآية الشريفة: ﴿فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾[1].

وأمّا البحث الآخر الذي طرحه الميرزا الأصفهاني في الرسالة المذكورة فهو الجواب على السؤال القائل: «لماذا أنزل الله سبحانه وتعالى العلوم الإلهية بشكل كلمات ظاهرية؟». وقد أجاب الأصفهانيّ نفسه على هذا السؤال بعشرة مشارق كالآتي:

المشرق الأوّل (الصفحة 34): وفيه إشارة إلى مكانة اللغة ومنزلة فنّ الخطابة في عهد الرسول (ص).

المشرق الثاني (الصفحة 35): صعوبة إيصال العلوم الإلهية إلى أفراد البشر على اختلاف مشاربهم وثقافاتهم عَبر العصور والأزمان إلّا بواسطة الكلام.

المشرق الثالث (الصفحة 35): تقليص الفرص أمام السّحرة والمشعوذين في الكلام بسبب البيان الواضح الذي يمكن استشعاره بالإحساس وإدراك معانيه بالنفس وفهم حقائقه بالعقل.

المشرق الرابع (الصفحة 35): حيث قال الميرزا الأصفهانيّ فيه إنّ بيان العلم والقدرة في شكل كلام يُمثّل في الواقع ظهوره بأبهى مظهر وأنّ ذلك هو ما يميّز بين الإنسان والحيوان.

المشرق الخامس (الصفحة نفسها): وفيه بيّن الأصفهانيّ أنّ الكائنات الخارجية هي تفصيل الظهور الإجماليّ لِعلمية القرآن الكريم

---

(1) سورة هود: الآية 13.

وأنّ الألفاظ هي غاية بروزه وظهوره، ولهذا يُعتبر تجلّي العلم في هيئة الألفاظ أتمّ الظهورات والبروزات.

المشرق السادس (الصفحة نفسها): ومن ناحية أخرى فقد ذكر الميرزا الأصفهانيّ الميزة الثانية لتجلّي العلم وهي أنّ ذلك يُعدّ معجزة لجميع البشر من خلال أبسط الأفعال الإنسانية.

المشرق السابع (الصفحة 35 أيضًا): اعتبر الأصفهانيّ أنّ تجلّي العلم الإلهيّ على شكل ألفاظ إنّما هو برهان ناصع ودليل ساطع على نبوّة الرسول (ص) في ذات الدعوة والتبشير والإنذار والحكمة وما إلى ذلك.

المشرق الثامن (الصفحة 36): تعريف الرسول (ص) بأنّه الحامل والناقل للعلم الإلهيّ والمُخاطَب الأوّل له في هيئة الألفاظ (الكلام الإلهيّ) والحاصل على الشرف كلّه على الرعيّة التي تمّ مخاطبتها كذلك من قِبل الله سبحانه بواسطته.

المشرق التاسع (الصفحة نفسها): وفيه ذكّر الميرزا الأصفهانيّ أنّ حُسن الظهور اللفظي للعلم الإلهيّ يكمن في الحقيقة في إخراج الأُمّة من غفلتها وإيقاظها بعد غيبوبتها وتشريفها بقرب الحضور والمخاطبة الشفهية بواسطة السلالة الأحمدية الخاتمة.

المشرق العاشر والأخير (الصفحة 36 كذلك): ويشرح فيه الميرزا إعطاء الأسرار الخاتمية للرسول (ص) من خلال فاعلية الألفاظ القرآنية مؤكّدًا أنّه لا سبيل للوصول إلى تلك الميزة إلّا السبيل التربويّ والتشرّف بالشريعة.

وفي الصفحة (36) أيضًا تطرّق الميرزا، وضمن بيانه لجانب من العلوم القرآنية، إلى توضيح كيفية النظر والتأمّل في الآيات قائلًا (في الصفحة نفسها) إنّه لا بدّ أوّلًا من النظر إلى القرآن الكريم نظرة

شاملة ـ كما مرّ بنا ـ. ثمّ (في الصفحة 38) ملاحظة الأخبار الواردة في شأن نزول الآيات وشرح أحوال النبيّ (ص) أثناء ذلك. وفي الخطوة التالية (في الصفحة 38 كذلك) الشروع بالآيات القرآنية ـ وخاصة المكيّة منها ـ المتعلقة بأسمائه وصفاته ثمّ الاستناد إلى أحاديث الرّسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع) في تفسيرها وتأويلها. وفي نهاية هذا الموضوع (الصفحة 39) يصرّح الميرزا الأصفهانيّ بأنّ من شأن تلك النظرة الشاملة أن تكشف لصاحبها الوحدة الحقّة الحقيقية والجمعية والجُمليّة لآي القرآن الكريم وفتح أبواب العلم والمعرفة التي تحتويها.

1 ـ 4 ـ إعجاز القرآن: في بيان وجه إعجاز القرآن وأنّه كلام الله

وهذه هي الرسالة الرابعة التي يبحث فيها الميرزا الأصفهانيّ موضوع إعجاز القرآن الكريم، وفيها يحاول إثبات أنّ القرآن الكريم هو كلام الله تعالى، وقد اخترنا اسمها من العنوان المكتوب في أعلى الصفحة الأولى من النسخة الأكمل التي كتبها الأصفهانيّ؛ أمّا السبب في نسبة هذه الرسالة إلى الميرزا الأصفهانيّ على الرّغم من عدم ذكر اسمه في بدايتها كما اعتاد على ذلك في كلّ رسالة من رسائله الأخرى، فيكمن في وجود نسختيْن من الرسالة نفسها: النسخة الأولى ـ وهي نسخة كاملة وهي التي نودّ الحديث عنها ـ مكتوبة بخطّ المرحوم محمّد رضا الدامغاني، وتقع في (185) صفحة، محفوظة في مكتبة قمر بني هاشم في مدينة دامغان، وأخرى محفوظة في مركز إحياء التراث الإسلامي بمدينة قم المقدّسة ومسجّلة بفيلم رقمه (1974). وقد ذُكر تاريخ استنساخ هذه الرسالة في هويّة الرسالة الموضوعة في بداية النسخة الموجودة في مركز إحياء التراث الإسلامي وهو سنة (1354) وبالاستناد إلى الرقم المكتوب في الصفحة رقم (47) من الرسالة

نفسها ورد في آخرها عبارة تقول: «هذا تمام الكلام من أوّل الصيام إلى آخره».

وعلى أيّ حال، فثمة نسخة أخرى غير هذه مكتوبة بخطّ المرحوم السيد مرتضى العسكري، لكن يوجد إشكال في هذه النسخة ويتمثّل في توفّر ثلاث صفحات فقط منها ولا يُعرف مصير الصفحات الأخرى منها.

وتبدأ النسخة المذكورة بالعبارات الآتية:

«وجه إعجاز كلام الله تعالى يرجع إلى علومه ومعارفه لا إلى فصاحته وبلاغته فقط...».

وقبل البدء في بيان مضمون هذه الرسالة لا بدّ من الإشارة هنا إلى نقطة مهمّة وهي أنّنا لا نعلم على وجه الدقّة ما إذا كانت الرسالة بكاملها تعود إلى الميرزا الأصفهانيّ أم أنّ جزءًا منها فقط يعود إليه. وفي حال نسبتها إلى الميرزا الأصفهانيّ، فهل صفحات هذه الرسالة كلّها هي رسالة واحدة له أم أنّها استنساخ لرسائل عدّة مُدمجة بعضها مع بعضها الآخر؟

ومهما يكن من أمر فإنّ مضمون هذه الرسالة ـ من الصفحة الأولى وحتى الصفحة رقم (47) حيث العبارة: «هذا تمام الكلام من أوّل الصيام (من شهر رمضان المبارك) إلى آخره» ـ يتناول موضوع إعجاز القرآن الكريم على غرار رسائله وآثاره الأخرى التي عالجت الموضوع نفسه؛ إذ يشرع أوّلًا في البحث في لغة القرآن الكريم ثمّ يشير باختصار إلى لطائف هذا البحث ومعارفه، وعادة ما تُطرح ههنا بحوث في العقل والعلم ومعرفة الله سبحانه واختلاف ذلك كلّه مع الأصول والمبادئ الموجودة في العلوم البشرية. وقد استُخدِمت الشَّرطة أو القاطعة (ـ) للفصل بين الموضوعات وإن كانت

تلك القاطعة تشير في بعض المواضع على ما يبدو إلى الكمّ الهائل من الآيات والروايات التي أوردها الميرزا الأصفهانيّ في النسخة الأصلية لكنّ الناسخ لم يكتبها في هذه النسخة واستعاض عن ذكرها بوضع القاطعة. وممّا اعتاد عليه الميرزا الأصفهانيّ كذلك في مؤلّفاته هو جمع الآيات والروايات الخاصّة ببحث من بحوثه من مصادر شتّى ومراجع عدّة والاستنتاج على أساسها بعد تدبّره وتأمّله فيها؛ ومن الناحية الأخرى، ولمّا كان أغلب تلك الرسائل يشكّل فهرستًا للبحوث المعرفية والأصولية والفقهية والأخلاقية، فإنّ قيام المؤلّف بجمعها وتنظيمها كان يُعدّ مسألة مهمّة وضرورية، لكن وللأسف الشديد فإنّ الناسخين لم يأتوا على ذِكر ذلك في الكثير من الأحيان.

وقد تطرّق الميرزا الأصفهانيّ إلى مناقشة بحوث في موضوع معرفة الله والأسماء الحسنى والصفات ومعرفة الله بالله الربّ بالرّب ووجدان وذلك بدءًا من الصفحة رقم (47) وانتهاءً بالصفحة رقم (64) حيث يبدو أنّ تلك البحوث هي بحوث مستقلّة عن بحث إعجاز القرآن الكريم. ومن الصفحة (64) عرض الميرزا مقدّمة للدخول إلى بحث الإيمان وهي في الواقع مقدّمة للأبحاث الأخلاقية، وفي الصفحة نفسها يقول الأصفهاني: «ومن كلام له: هذا ممّا يتعلّق بما قبل باب الإيمان ومن باب البيان زيدَ في هذا الموضع»، ثمّ قال في الصفحة رقم (66): «والكلام في الإيمان والأخبار الدالّة عليه» حيث يشرع من هذه السطور في الحديث في موضوع الإيمان ويستمرّ الكلام في هذا البحث حتى الصفحة رقم (175) ليفتتح بعد ذلك بحثه في الفقه الأصغر تحت عنوان ««البحث في الفقه الأصغر». ويبدو أنّ بحثًا جديدًا يبدأ من هنا إلى نهاية الرسالة وهو على الأرجح موضوع فهرست الفقه.

وبصورة عامّة يظهر أنّ بداية هذه النسخة كانت عبارة عن

استنساخ لبحث إعجاز القرآن لكنّها تحوّلت في ما بعد إلى استنساخ لفهرست حول موضوع الأخلاق ثمّ انتهت باستنساخ لفهرست في الفقه، وتؤلّف بمجموعها استنساخًا لآثار الميرزا الأصفهانيّ، وربما حدث الخطأ في الجمع بين تلك الأوراق من جانب مركز إحياء التراث الإسلاميّ.

مضمون الرسالة:

أفرد الميرزا الأصفهانيّ القسم الأوّل من رسالته «رسالة في إعجاز القرآن» وكعادته، لتوضيح أنّ وجه إعجاز القرآن الكريم لا يقتصر على فصاحته وبلاغته بل يكمن جُلّ إعجازه في علومه ومعارفه (في الصفحة 1)، ثمّ يشير إلى أنّ الوصول إلى وجه إعجاز القرآن وعلمه ينبغي أن يكون بالرجوع إلى مَن عنده علم الكتاب، وبيّن بعدها الأمور التي يمكن الحصول عليها في تلك المراجعة (الصفحة 5). ويستمرّ الميرزا في رسالته بتقديم توضيح بسيط حول خصائص الكلام لينوّه بعدها إلى كلام (ما به يُنظر) وليس (ما فيه يُنظر) وذلك في الصفحة رقم (9) مُشيرًا إلى أنّ السلطان يمتلك نوعيْن من الكلام (كلامٌ مُلكيّ) وآخر (مَلَكيّ) ومُصنّفًا كلام القرآن الكريم بأنّه من النوع الثاني (الصفحة رقم 9 أيضًا).

ويواصل الأصفهانيّ كلامه في رسالته بالإشارة إلى ضرورة معرفة اللطائف في القرآن الكريم؛ ولذلك نراه ينبري إلى بيان بعض علوم القرآن ومعارفه قائلًا إنّ الضرورة تقتضي الرجوع إلى مَن عنده علم الكتاب (في الصفحة 10)، ثمّ شرع في تقسيم العلوم البشرية وتصنيفها بالنسبة إلى حقيقة العلم واختلافها مع المعارف الإلهية (الصفحة 11). وخلال هذا البحث تطرّق الميرزا الأصفهانيّ إلى موضوع معرفة الله في المدرستيْن (الصفحة نفسها) مع الإشارة إلى فطرية المعرفة الإلهية عَبر بيان مسألة تميّز المعارف الإلهية عن

المعارف البشرية والقول بوجود نوعيْن من الفطرة: فطرة أوليّة وأخرى ثانويّة (في الصفحة 18). ولإزاحة الفطرة الثانوية أشار الميرزا إلى أهمية تذكّر الآيات ثمّ تكليف العقل بمعرفة الخالق والنسبة بين العقل والمعرفة (الصفحة 19)، وهنا وفي هذا البحث نفسه يؤكّد الأصفهانيّ وجود درجتيْن إحداهما الاستدلال بصنع الله تعالى وتذكّر الآيات والخروج عن الحدّيْن، والأُخرى التعريف بالآية (في الصفحة 23).

ثمّ يطرح الميرزا الأصفهانيّ بحثًا آخر (في الصفحة رقم 27)، بعد الإشارة إلى طريق المجادلة والمحاجّة، وهو بحث التذكير بالمعرفة الفطرية الجِبليّة مبيّنًا فيه الاختلاف بين كلامه هو وبين ادّعاءات المتصوّفة، مستشهدًا ببعض الآيات والروايات ذات الصلة بالبحث المذكور (الصفحة 28)، وبعد ذلك وصف أسباب عدم جواز التعريف والمحذور (في الصفحة رقم 36)، ثمّ يدخل في بحث آخر وهو عدم القدرة على تعريف الله عزّ وجلّ إلّا به والتذكير بالعلم (الصفحة 39).

وفي بحثه التالي (في الصفحة (42) ذكّر الميرزا الأصفهانيّ بملكية القدرة والحياة بعيدًا عن التميز والعنصرية والعلم بالله سبحانه وتعالى حيث تُعتبر هذه البحوث بمجموعها بيانًا لأحد وجوه الاختلاف بين الخالق تعالى وعباده، ثمّ تعرّض الميرزا في رسالته إلى الروايات المتعلّقة بالرؤية (في الصفحة رقم 43)، وبعد ذلك (وفي الصفحة رقم 47) قدّم الأصفهانيّ فهرستًا جامعًا لِما بحثه في تلك الرسالة.

بعد تلك البحوث عرض الميرزا (في الصفحة 49) مجموعة من المطالب والموضوعات الجديدة تحت عنوان «ومن كلام له» وهي تشكّل قائمة بالمعارف والأخلاق والفقه، مذكّرًا في بداية هذه

البحوث (الصفحة نفسها) بالوجدان الإلهيّ في البأساء والضرّاء وكذلك التذكير بالله نفسه وليس بالعلم. وفي الفقرة التالية من قوله «ومن كلام له» وفي (الصفحة رقم 50) أشار إلى القصور الذي يعتري المنهج البشريّ لمعرفة الله سبحانه من جهات عدّة، فيما قدّم توضيحًا في الفقرة الأخرى (الصفحة 52) حول معرفة الشيء بالشيء من خلال المقرّب لا المثال، أي الالتفات إلى المعقول بالعقل ليكشف جزءًا من النقاب عن المقصود بالالتفات. وفي الفقرة التي تلت الفقرة السابقة (في الصفحة رقم 53) أشار كذلك إلى الاختلاف بين الالتفات والوجدان قائلًا إنّ الالتفات لا يعني المعرفة بل يعني المعروفية ومعرفة الوجدان بالقهر والغلبة، ثمّ ـ وضمن الفقرة نفسها في الصفحة رقم (54) ـ قدّم الميرزا بعض التوضيحات بشأن العلاقة بين وجدان الله وبين وجدان غيره من الأشياء. وفي الفقرة الأخرى من قوله «ومن كلام له» (في الصفحة نفسها) بحث الميرزا مسألتَيْ الالتفات والمعرفة من زاوية جديدة وشرح أحوال الفرد في كلّ منهما، بينما فتح باب الحديث في الفقرة التالية (في الصفحة 55) أمام بحث مهمّ للغاية وهو ظهور الله سبحانه وتجلّيه للعقول. وفي الصفحة رقم (56) في الفقرة الأخرى من «ومن كلام له» اعتبر الميرزا الأصفهانيّ أنّ أساس الدين قائم على المعرفة الفطرية الثابتة والحاجة إلى المُذَكِّر، ثمّ أشار بعدها (في الصفحة 57) إلى معنى ثبوت المعرفة في القلب، في حين شرح معنى حقّ اليقين وعلم اليقين في الفقرة التالية (في الصفحة رقم 58) مُعتبرًا أنّ كمال المعرفة هو العجز عن المعرفة. وفي الصفحة (59) بيّن الميرزا أنّ الوجدان ليس من العوارض أو اللوازم الذاتية للإنيّة شارحًا مسألة الحيرة في عين التمليك والبينونة، ممهّدًا الطريق للإشارة في الصفحة (61) إلى أنّ معرفة مسألة (التمليك) غير ممكنة إلّا إذا كانت موهوبة من قِبل الله سبحانه. وفي الصفحة نفسها عمد الميرزا إلى شرح معنى

نفي الصفات عن الله (عزّ وجلّ) وعزا السبب في ذلك إلى التعريفات العلمية، وفي الصفحة رقم (63) قدّم موجزًا للموضوعات بعد بيان العلاقة بين المعرفة والإيمان، ومن هنا يبدأ الميرزا بعرض المقدّمات الخاصّة لبحثه في مسألة (الإيمان).

وأشار ـ بالاستناد إلى المقدّمات السابقة ـ إلى الآيات والروايات المتعلّقة ببحث الإيمان (في الصفحة 66)، ثمّ شرح العلاقة القائمة بين كلّ من الأخلاق والإيمان والعقل في البحث التالي (الصفحة 76)، ذاكرًا ما يمكن أن يترتّب إزاء سوء الخُلُق أو حُسن الخُلق وفقًا للآيات والروايات ذات الصلة (وذلك في الصفحة رقم 113)، ثمّ يستمرّ الأصفهانيّ في الصفحة (115) بتقديم بحث وافٍ في باب الغيبة وأحكامها. وفي الصفحة رقم (127) تحدّث عن تقبيح حُبّ الدنيا وطرق مُعالجة ذلك مع الإشارة إلى حرمة الاعتقاد بالحصانة والأمن من العقاب الإلهيّ (الصفحة 160) ووجوب الخوف من عدل الله سبحانه (الصفحة 163) والحرمة العقلية لليأس من رحمة الله (عزّ وجلّ) (في الصفحة رقم 165) والجمع بين الخوف وحسن الظنّ بالله تعالى (الصفحة رقم 169). بعد ذلك بحث الميرزا الأصفهانيّ موضوع حسن الظنّ بالله سبحانه وضرورة حسن الظنّ بالمؤمن كذلك ومقارنة ذلك مع غير المؤمنين (في الصفحة 170)، ثمّ يصل إلى آخر بحوثه هنا (في الصفحة رقم 172) وهو بحث موضوع الأخلاق والحرمة العقلية للرياء والسّمعة ومعنى كلّ منهما.

أمّا البحث الآخر الذي قدّمه الميرزا في رسالته تلك فيتناول موضوع «الفقه الأصغر» (في الصفحة رقم 175) حيث ركّز على مسألة الصلاة بعد ذكر بعض المقدّمات حول حَمل الألفاظ على المعنى اللغوي لها في البحوث الفقهية.

2 ـ رسالة معارف القرآن:

تُعتبر رسالة «معارف القرآن» واحدة من أهمّ رسائل الميرزا الأصفهانيّ في باب البحوث المعرفية وأكثرها شهرة وهي آخر رسائله كذلك، وقد اقتبسنا عنوان الرسالة من النسخة الخطيّة المُصحّحة للمرحوم محمّد حسن البروجرديّ حيث قال: «فسمّينا المكتوبات بمعارف القرآن»، وهي أيضًا من أكثر رسائل الميرزا تفصيلًا حيث بيّن آراءه فيها بإطناب مع ذكر الآيات والروايات التي استند إليها.

وتبدأ الرسالة المذكورة بالعبارات الآتية:

«تباركَ الذي أنزلَ الفرقانَ فعلّم به الأُمم... وبعد فيقول أقلّ الخليقة وأفقرهم إلى الله العزيز المحمّد المدعو بالمهديّ الخراساني مسكنًا ومدفنًا إن شاء الله؛ قد ملأ العالَمَ نداء القرآن المجيد بأنّه كلام الله...».

وأمّا العبارات التي أنهى الميرزا الأصفهانيّ بها رسالته تلك فكانت:

«... هي سنّة الله وسنّة خلفائه وهم الواصفون لها والدّاعون إليها وهذا من وظائف الدّعوة وفيه إصلاح العباد وإخراج أرواحهم وقلوبهم عن الدّنيا ولا ينبغي الغفلة عنها، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتديَ لولا أن هدانا الله».

هذا، وتوجد نُسَخ عدّة ومختلفة لهذه الرسالة تعود إحداها إلى المرحوم علي أكبر صدر زاده وتقع في (860) صفحة، ونسخة أخرى تعود إلى المرحوم محمّد باقر ملكي ميانجي وتتضمّن (1094) أو (1189) صفحة، أمّا نسخة السيد مرتضى العسكري من الرسالة فناقصة؛ لأنّها لا تحتوي سوى على (322) صفحة فقط لكنّها تضمّ في أوّلها مقدّمة من (17) صفحة ولا يُعرَف كاتبها بشكل واضح،

وأمّا النسخة الموجودة لدى المرحوم نمازي شاهرودي فتتألّف من (964) صفحة. ولدى المرحوم حفيظي كذلك نسخة أخرى ناقصة ليس فيها أول الرسالة وتقع في (901) صفحة و(20) صفحة محذوفة، وتوجد نُسَخ أخرى ناقصة أيضًا لدى المرحوم محمّد حسن البروجردي تناولت موضوع «معارف القرآن». والحقيقة أنّ نُسَخ المرحوم البروجردي تشير إلى أنّه كانت توجد في البداية نسخة واحدة من رسالة «معارف القرآن» معروفة باسم «علوم القرآن ومعارفه»: «إنّه بعد ما أكرمنا الله تعالى ببعض علوم القرآن المجيد ومعارفه شرّفنا بنشره وكتابته فسميّنا المكتوبات بعلوم القرآن ومعارفه...». ثمّ تمّ على ما يبدو تصحيح هذه الرسالة على يَد الميرزا الأصفهانيّ ثمّ استنساخها مرّة أخرى بواسطة المرحوم البروجردي حيث تختلف هذه النسخة عن النّسخ الأخرى بوجود مقدّمة من (27) صفحة إلى جانب التصحيحات الحاصلة فيها. وبعد ذلك صحح الميرزا الأصفهانيّ من جديد هذه النسخة الأخيرة المُستنسخة وسمّى الرسالة بـ: «معارف القرآن»؛ لكنّ هذه النسخة المصحّحة تُعتبر ناقصة كذلك ولا تحتوي على العديد من الصفحات سواء في وسطها أم في نهايتها، إلّا أنّه وعلى الرغم من ذلك يمكن ملاحظة آثار حبره البنفسجيّ في حواشي الموضوعات.

ووردت في نهاية نسخة الدامغاني العبارات الآتية:

«وتمّت هذه المعارف الإلهية التي هي الفقه الأكبر بيَد الفاني محمّد رضا بن رمضان علي الدامغاني عفى الله عن جرائمهما وجعل الجنّة مأواهما بحقّ محمّد وآله الطاهرين بتاريخ: 23 ربيع المولود من عام 1358 للهجرة المطابق لـ: (23/ 2/ 1318) [شمسي[1]]».

(1) أي: (12/ 5/ 1939م). [المترجم].

وفي نهاية نسخة ملكي ميانجي كُتبت العبارات الآتية:

«وتمّت تسويد هذه الأوراق ليلة الاثنين ليلة العاشرة من ذيقعدة [ذي القعدة] بسنة سبعة وخمسين بعد الألف وثلاث مأة سنة، وأنا الآثِم محمّد باقر بن عبد العظيم تَركي في مدرسة خيرات خان في المشهد الرضويّ».

وفي بداية نسخة (نمازي شاهرودي) وردت الجُمَل الآتية:

«كاتبه ومصحّحه أقلّ تلامذته علي بن محمّد بن إسماعيل النمازي الشاهرودي رحمهم الله في الداريْن. ألتمس الدعا[ء] لي ولوالدي ممّن استفاد منه في حياتي وبعد مماتي. ع. ن. ش.».

ويتّضح من هذه العبارات والجُمَل المصحّحة وبعض الشواهد الأخرى أنّ المرحوم (نمازي شاهرودي) كان من التلاميذ الذين أُجيزوا بتصحيح عبارات الميرزا الأصفهانيّ، مضافًا إلى أنّه كان من الطلبة القلائل الذين كانوا قادرين على قراءة خطّ الميرزا الأصفهانيّ وتمييزه، ولذلك فإنّ نُسَخه تحتلّ مكانة متميّزة.

وجاءت العبارات الآتية في آخر تلك النسخة:

«قد تمّ بحمد الله تعالى وحسن توفيقه ومَنّه وفضله في 14 شهر الصيام 1357».

وفي نهاية نسخة (حفيظي) وردت العبارات الآتية:

«قد فرغت من تسويد هذه الأوراق في يوم الأربع في يوم الخامس والعشرين من محرّم الحرام سنة ثمانية وخمسين بعد الألف وثلاثمئة سنة وأنا الآثِم محمّد بن المصطفى الأيوقي في مدرسة الخيرات خان في المشهد الرضوي».

مضمون الرسالة:

تُعتبر هذه الرسالة ـ كما ذكرنا ـ من أكثر رسائل الميرزا الأصفهانيّ تفصيلًا حيث تطرّق فيها إلى مُعظم البحوث المعرفية، لكن، وممّا يُؤسَف له أنّ هذه الرسالة تفتقد إلى التبويب والفهرسة ما يجعل شرح محتوياتها وبيان مضمونها أمرًا غاية في الصعوبة، ومع هذا يمكننا الإشارة إلى بعض العناوين الأصلية والعامّة التي استُنبِطَت من عبارات المؤلّف نفسه، وهي:

مقدّمة في:

«أنّ القرآن كلام الله غير المشابه لكلام البشر وأنّ الأئمّة هم المُتَحَدّون بأنّهم حملة القرآن، فمن الواجب لكلّ عاقل النظر إلى معارفهم وتنبيههم إلى أحكام العقول بأنّها إلهية أو تعليمية بشرية، ونحن في مقام التذكّر إلى هذا المقصد نتكلّم أوّلًا جمعًا وجملًا ثمّ نفصّله إن شاء الله تعالى.

أساس معارف البشر على إثبات الحقّ وتصوّره بالوجوه والعناوين.

أساس معارف القرآن على التذكر بنور العقل والعلم بأنّ الله تعالى لا يعرف ولا يوصف إلّا بنفسه تعالى.

أساس الدين على أنّ الله تعالى عَرّف نفسه لعباده وفطرهم على معرفته.

في مخالفة معارف البشرية مع المعارف الإلهية في معرفة الله تعالى.

في أنّ القرآن أساسه على التذكر والرّسول (ص) مُذكّر وآله الطاهرين هم أهل الذكر.

في التذكر إلى جوامع العلم الراجع إلى الحجّة الباطنية ثمّ إلى مفصّلاته والراجع إلى العلم الحقيقي بالنسبة إلى الآيات والحجج الإلهية والراجع إلى المعرفة الفطرية.

في تعريف العقل عند علماء البشر وعند صاحب الشريعة على خلافهم.

في النتائج الفاسدة المترتّبة على العقل الاصطلاحيّ الذي توهّمه البشر عقلًا.

في التذكر إلى حقيقة العقل وآثاره ولوازمه.

في أنّ القرآن حيث ذاته أنّه كلام الله.

في أنّ من أراد أن ينظر إلى القرآن بأن يعرف أنّه كلام الله أم لا فيجب عليه الرجوع فيها إلى أهل الذكر.

في أنّ من راجع القرآن وأهله يرى أنّ أساسه على العلم الذي لا اختلاف فيه.

في أنّ العقل والعلم حجّتان بذاتهما على أنّ حيث ذاتهما المعرّفية لا المعروفية، فهما آيتان على أنّ الحقّ تعالى شأنه منزّه عن المعروفية بنفسه فكيف بالعلم والعقل فضلًا عن المعقولات والمفهومات؟

في أنّ طريق معرفة الربّ تعالى مُنحصر بعرفانه به تعالى ومعرفة غيره به.

من جهة أنّ القرآن مؤسَّس على التذكر بالعقل والعلم والمعرفة الفطرية يظهر أنّ الخلافة الإلهية خاصّة بالرسول (ص) والأئمّة (ع).

في أنّ الواجب أن يتنبّه الإنسان إلى سنخ معرفة الشيء بالشيء بلا مفهومية واستلزام الحيرة من حيث الإدراكات.

في جمع ما ذكر في بيان أساس الشريعة المقدّسة.

في ذكر مفصّلات العلوم التي جاءت عن صاحب الشريعة في المعرفة الفطرية.

من جوامع القرآن ومعارفه الممتازة معرفة توحيد الحقّ جلّت عظمته.

في ذكر مفصّلات معارف القرآن من علم الحقّ تعالى شأنه علمًا مقدّسًا عن الحدّ والنهاية بلا معلوم في وجه من الوجوه.

في ذكر مفصّلات معارف القرآن في قدرته تعالى وجاعليته وتقدّس قدرته وجاعليته عن الفعل والتأثير والرشح والفيضان والتشأن والتطوّر والتغيير في وجه من الوجوه في مقابل المعارف البشرية.

في ذكر مفصّلات معارف القرآن في البداء.

في ذكر مفصّلات معارف القرآن في معرفة العوالم وكيفيتها وحقيقة نشأة المخلوقات وواقعيتها وحقيقة الدنيا والآخرة وما يرجع إلى معرفة النفس والبدن من البدء والعود.

ومن مفصّلات العلوم الراجعة إلى كشف حقائق العوالم ما جاء به القرآن والرسول (ص) من معراجه إلى السماوات والعوالم الأُخروية.

في ذكر مفصّلات خلق الحقّ تعالشأنه النظام علوجه يظهر لزوم العود للأبدان ومطلق الكائنات الدنيوية.

من مفصّلات معارفه هو ما جاء به من حلّ شبهة الجبر والتفويض.

جمل علم العود في المعاد والحشر والقيامة علمٌ جاء به القرآن وذكّر وأنذر به الرسول (ص) والأئمّة الاثنى عشر صلوات الله عليهم أجمعين».

3 ـ معرفة العوالم:

معرفة العوالم هي رسالة بحث فيها الميرزا الأصفهانيّ موضوع الخلق، وتتكوّن هذه الرسالة في الحقيقة من الأجزاء والمواضيع المتعلقة ببحث الخلق والمذكورة في رسالة «معارف القرآن»، ولكن استنسخت بشكل مستقلّ أيضًا. والنسخة الموجودة لدينا من هذه الرسالة هي النسخة المكتوبة بيَد السيد غلامعلي فائقي والموقوفة من قِبله لدى مكتبة الحضرة الرضوية المقدّسة بالرقم العامّ (8472) وتتألّف من (104) صفحات؛ لكن يبدو أنّ هذه النسخة ناقصة مقارنة بالنّسخ الأخرى؛ لأنّ صفحاتها النهائية غير واضحة المعالم.

وقد وردت العبارات الآتية في أوّل هذه الرسالة:

«الحمد لله ربّ العالمين... وبعد، من معضلات (مفصّلات، خ. ل) معارف القرآن وصاحب الشريعة المقدّسة المخالفة للمعارف البشرية، ما ذكر به من المعرفة بالعوالم وكيفيّتها وحقيقة نشأة المخلوقات وواقعيّتها و...».

4 ـ أنوار الهداية:

تُعتبر رسالة «أنوار الهداية» من أحدث آثار الميرزا الأصفهانيّ التي عُثِر عليها والمُسجّلة برقم (22718) وبتاريخ (8\11\56) في مكتبة كلية الإلهيّات والمعارف الإسلامية بمدينة مشهد المقدّسة. وسُميت هذه الرسالة بحسب العنوان الموجود على صفحتها الأولى وهو «مصباح الهدى في البداء» تأليف الميرزا مهدي الأصفهانيّ، لكنّ هذه التسمية ليست صحيحة بالطّبع لأنّ عنوان «مصباح الهدى» هو اسم لرسالة أخرى في أصول الفقه، ثمّ إنّه وردت في أوّل تلك الرسالة العبارة الآتية: «وسمّيته بكتاب أنوار الهداية».

وهكذا، فإنّه لا شكّ في نسبة هذه الرسالة إلى الميرزا الأصفهانيّ وذلك لسببيْن رئيسيّيْن هما:

أ - الخطّ الذي كُتبت به الرسالة؛ إذ بعد مقارنة هذا الخطّ مع الخطوط الموجودة في حاشية رسالة «معارف القران» من نسخة البروجردي أو حاشية تقريرات الشيخ محمود الحلبي أو حاشية «أبواب الهدى» سيّما النسخة المحفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة، وُجِدَ أنّ جميع تلك الخطوط التي تشير إلى تصحيحاته متطابقة مع الخطّ المذكور في رسالة «أنوار الهدى»، وقد ذُكِر في الخطاب المؤرّخ في (1\9\68) والمسجّل برقم (2119 ـ 68) الصادر عن كلية الإلهيّات والمعارف الإسلامية بمدينة مشهد المقدّسة (مؤسسة البحوث الإسلامية)، ذُكِر أنّ المرحوم آية الله مرواريد أيّد وبشكل قاطع خطّ هذه الرسالة ونسبته إلى المرحوم الميرزا الأصفهانيّ. ويُعدّ المرحوم آية الله مرواريد من التلاميذ القلائل الذين كانوا قادرين على قراءة خطّ الميرزا الأصفهانيّ وتمييزه مضافًا إلى أنّه كان مجازًا بتصحيح العبارات في رسائل أستاذه.

ب - شكل الرسالة ومضمونها؛ إذ تتشابه هذه الرسالة مع سائر رسائل الميرزا الأصفهانيّ الأخرى من حيث الأسلوب والسياق الأدبيّيْن ووفرة المفردات اللغوية والمصطلحات الشائعة وكذلك الآراء والموضوعات التي تتضمّنها الرسالة المذكورة وطريقة تناول تلك الموضوعات وتبويبها والتقديم والتأخير المُتّبَع فيها (البحث في إعجاز القرآن وتحدّيه، والعلم والعقل، ومعرفة الله، والعلم الإلهيّ، والجبر والتفويض، والبداء، والمسيئة... إلخ)..

والحقيقة أنّ هذه الرسالة تتألّف من أثريْن من آثار الميرزا

الأصفهانيّ: أحدهما «أنوار الهداية» والثاني «رسالة في البداء»، نور في البداء وهو حقيقة بمعنى الرّأي.

مضمون الرسالة:

في الرسالة الأولى (أي، رسالة أنوار الهداية) استهلّ الأصفهانيّ الموضوع في كلّ مرّة بكلمة «نور» فكان مجموع ما ذكره من مطالب وبحوث في هذه الرسالة هو (21) نورًا، ووفقًا لأرقام الصفحات الموجودة في النسخة الأصلية فإنّ العناوين المذكورة هي كالآتي:

ص1: في إعجاز القرآن؛ وفي هذا النور تناول الميرزا الأصفهاني حقيقة الإعجاز وأنواع المعجزات التي أتى بها الأنبياء، ثمّ تطرّق إلى بحث وجه إعجاز القرآن الكريم وتحدّيه ونظرية الفصاحة والبلاغة، مُعتبرًا أنّ وجه إعجاز القرآن الكريم يكمن في علومه وذلك بالاستناد إلى بعض الشواهد. وفي نهاية بحثه أجاب الأصفهاني على السؤال الآتي: «لماذا ظهر الخلاف بعد رحيل النبيّ (ص) وصار القرآن الكريم نفسه محور الخلاف؟».

ص8: اعلم أنّ المعارف الإلهية تخالف المعارف البشرية في أمور ثلاثة (الصفحة رقم 8): المقام الأوّل هو البحث عن العقل (الصفحة رقم 12)؛ المقام الثاني هو البحث عن العلم (الصفحة 18) وأنّ الفلاسفة الإلهيّون لهم في معرفة الله طريقان؛ ويتناول هذا القسم مسألة العقل في العلوم البشرية والعقل في المعارف الإلهيّة وطريق الوجدان، أمّا المقام الثاني فيتعلّق بالعلم في العلوم البشرية ومنه تطرّق الميرزا إلى مسألة اليقين والعلم في المعارف الإلهيّة واختلافه مع العقل، فيما أُفرِد المقام الثالث لبحث معرفة الله سبحانه حيث فصّل الميرزا الأصفهانيّ مسألة في مبادئ المشائين والمتصوفة وأصولهما متعرّضًا لبعض الإشكالات الواردة عليهم فضلًا عن إشارته إلى هذا البحث وفقًا للمعارف الإلهية.

ص24: قد قلنا من قبل إنّ نور العقل والعلم يُكشف به حقائق الأشياء... حيث بحث الميرزا في هذا الجزء من رسالته مسألة الحُسن والقُبح وإنيّة الإنسان بالغير وظلمة الكائنات وكذلك مسألة الكثرة في الإدراكات والخروج عن الحدّيْن.

ص26: لمعرفة الربّ طريقان: وفي هذا النور أشار الميرزا إلى طريقيْن للمعرفة وهما الآية ووجدان الربّ.

ص30: بعد أن ثبتت المعرفة للذات، بنور العقل والعلم... كذلك ما سوى الله تعالى قوام كينونته وتحققه به تعالى؛ وفي هذا القسم طرح الميرزا الأصفهاني موضوع الوجوب والحرمة الذاتيّتيْن والمكشوفات العقلية الذاتية وتأثير العمل بالتكاليف العقلية في معرفة الله سبحانه.

ص33: ظهر لك أنّ معرفة الربّ أوّلًا تحصل بالآيات كما إنّ العقل يُعرَف أوّلًا بآيته. أشار الميرزا هنا بدايةً إلى مقدّمة في باب العقل حول الكشف العقلي لكينونة النّفس بالغير وبحث المعرفة بالآية ووجدان الربّ وبيان المعرفة الفطرية، بعد ذلك تحدّث عن الأدب الضروريّ للمعرفة، وفي ختام ذلك قدّم موجزًا لنتائج العلوم البشرية والمعارف الإلهية.

ص39: في عِلمه تعالى، حيث طرح في هذا النور بحثًا مهمًّا وهو العلم بلا معلوم واستحالته وفقًا للمبادئ والأصول الفلسفية، ونتائج علم المعرفة المتعلّقة به ثمّ علاقته بمسألة العليّة من وجهة نظر الفلاسفة. بعد هذا تطرّق الأصفهانيّ إلى بحث الوجود والكون من ناحية المعارف الإلهيّة كجواب على نظرية الخلقة التي طرحها الفلاسفة، وكذلك العلم بلا معلوم وعلاقته بالأفعال والخلقة.

ص 48: قد قلنا سابقًا إنّ العلم شأنه كشف المظلمات؛ حيث خصّص هذا النور لبحث اختيار الإنسان ومسألة الرّأي.

ص 49: قد عرفت سابقًا أنّ البداء في مرحلة المشيّة والإرادة والتقدير والقضاء والإمضاء أوجب أن يكون كلّ ما في أمّ الكتاب واللوح مراعى؛ هذا النور يتطرّق بالدرجة الأولى إلى موضوع ليلة القدر.

ص 51: عند قوله: قد سبق أنّ مفاد الآية ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ...﴾، حيث يفسّر هذا النور الآية الشريفة (106) من سورة البراءة وحديث «ما تَرَدَّدْتُ في شَيْءٍ...».

ص 53: في التوحيد الأفعاليّ... ومن جملة المباحث في هذا النور بحث في العليّة والفواعل من وجهة نظر الحكماء والعرفاء، والخلقة في المعارف الإلهية وقاعدة «الشيء ما لَم يجب لم يوجَد» والعلاقة بين علم الله سبحانه وبين أوامره عزّ وجلّ، ونظرية المصلحة والمفسدة في التكاليف بالاستناد إلى أقوال المتكلمين في هذا الخصوص.

ص 56: في حقيقة التعقّلات وأفعال الروح والنفس؛ حيث شرح الأصفهانيّ في هذا النور حقيقة الروح والجسد وعلاقتهما مع بعضهما والحكمة من إرسال الرّسل وخلق الجنّة والنار.

ص 58: قد تبيّن أنّ العلة الغائية غير داخلة في العلّة الفاعلية... العلم والقدرة والحياة من أعظم نِعَم الله تعالى التي بها كرّم بَني آدم، وهو بحث في التأثير والتأثّر والرأي.

ص 61: قالت الفلاسفة إنّ الممكن ما تساوى طرفا وجوده وعدمه فيحتاج إلى مرجّح، وفيه يبحث الميرزا بطلان الانقسامات الثلاثة وقاعدة الإيجاب وكون العلة الغائية هي المرجّح وثبوت الجبر في الفلسفة وإشكالاتها.

ص **66**: تكرار للموضوعات المذكورة في الصفحة رقم (58).

ص **68**: اعلم أنّ الإنسان له بدن وروح؛ ويُعتبر هذا النور من أطول البحوث التي عالجها الأصفهانيّ في هذه الرسالة. ومن جملة المواضيع التي بحثها الميرزا في هذا النور هي بحث البدن والروح وذات الإنسان وعلاقة الروح بالإدراكات، وبحوث أخرى حول العلم واكتشافاته وعلاقته بالرّأي والفعل وبعض التوضيحات عنها، ثمّ مراحل أداء الفعل وكذلك مسألة الكيان والوجود ونقيضيهما وعلم الله، وقِدَم العالَم لدى الحكماء والأزليّة وغير ذلك.

ص **85**: قد ظهر أنّ كشفه تعالى للأنظمة غير المتناهية ونقايضها أوجب صدور الرّأي للتعيين... وفيه تحدّث الأصفهانيّ حول الرّأي والمشيئة والإرادة... وبحوث أخرى تتعلّق بالموضوع نفسه.

ص **93**: قد ثبت ممّا سبق أنّ حُسن الفعل المستكشف بنور العقل آية لنور العقل... وهنا كرّر الأصفهاني بحثه في مسألة المعرفة بالآية وبحث العلم بالعلم.

وأمّا الرسالة الثانية فهي ـ كما قلنا ـ في موضوع البداء.

5 ـ رسالة الجبر والتفويض (القضاء والقدر والبداء)

ومن الرسائل المهمّة التي كتبها الميرزا الأصفهانيّ في المعارف، رسالة بحث فيها موضوع الجبر والتفويض، ويختلف اسم هذه الرسالة عن الاسم الذي أورده الميرزا نفسه في بدايتها بسبب وجود نسختيْن منها حُسبت من آثاره كذلك. وتعود إحدى النّسختيْن المذكورتيْن إلى المرحوم علي أكبر صدر زاده وتتألّف من (71) صفحة أمّا النسخة الأخرى فتتعلّق بالسيد محمّد رضا الدامغاني وتقع في (75) صفحة.

واستهلّ الميرزا الأصفهانيّ رسالته هذه بالعبارات الآتية:

«الحمدُ لله الذي جلّ عن الصّفات... فيقول أحقر عبيد الله وأفقرهم إليه سبحانه محمّد المدعوّ بالمهدي الخراساني مسكنًا ومدفنًا إن شاء الله، إنّ من البراهين الباهرة على أحقيّة كلام الله العزيز ورسالة سيّد المرسلين...».

وأنهى الرسالة المذكورة بقوله:

«... فإنّ الدّعوات وإجابتها ليست علّة لفاعليّة الحقّ بل العلّة رأيه وكمال ذاته والإجابة غاية ترجع إلى الغير وتوجب اتّصاف الفعل بالحسن ويمدح ويُمجّد فاعله (الحمد لله كما هو أهله، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

ولا يخفى أنّ المرحوم صدر زاده قد أشار في أعلى صفحات الرسالة المذكورة إلى عنوانها وهو: «في البداء»، لكن بما أنّ المؤلّف كان قد ذكر في بداية هذه الرسالة أنّها تضمّ بحثًا له في نَفي الجبر والتفويض في مقاميْن فإنّنا سنسمّيها بهذا الاسم على الرغم من أنّه يمكن تسميتها كذلك باسم «رسالة في القضاء والقدر»؛ لأنّ المؤلّف بدأ رسالته هذه ببحث مسألة القدر ومعناه ثمّ أشار بعدها إلى موضوع البداء.

مضمون الرسالة:

ينقسم مضمون رسالة «الجبر والتفويض» إلى قسميْن رئيسيّيْن: القسم الأوّل بحث في الجبر والتفويض والقسم الثاني بحث في (البداء).

استهلّ المؤلّف حديثه في القسم الأوّل حول بحرمة البحث في مسألة القدر والوقوع في ضلالة الجبر والتفويض، فبعد بيانه هنا لبعض المقدّمات مثل إرجاع التقدير إلى معناه اللغويّ والروايات والآيات

المتعلقة بمُنكري القدر، أشارَ إلى أنّ الكلام يدور حول كون التقدير في أفعال البشر وليس في الأفعال الإلهية كخلقة الأشياء، ثمّ دخل المؤلّف في تفصيل هذه المسألة وتقديم الأدلّة والشواهد حيث قاده ذلك إلى بيان أنّ المقصود بالقدر هنا هو القدر المنهيّ عنه في الروايات. وأشارَ الميرزا إلى كون مسألة «الأمر بين الأمريْن» سرًّا من الأسرار فاتحًا بذلك الباب أمام البحث في هذا الموضوع، فهو يبدأ حديثه هنا بمقدّمة للتعريف بأنّ فرقة (القدرية) المعروفة في التاريخ الإسلامي هي نفسها الفرقة (الجبرية) و(المُفوّضة)، ثمّ عدّد الأسباب العقلية ـ لا التعبّدية ـ لحرمة البحث والحديث في مسألة القدر، وأخيرًا تحدّث عن كيفية طرح هذه المسائل من قِبَل الأئمة (ع) وحرصهم على التأكيد على حرمة الجبر والتفويض ونَفيهما؛ وقد حاول الميرزا الأصفهانيّ كذلك الدّخول إلى هذا الموضوع والبحث فيه من خلال نَفي الجبر (التوحيد الأفعالي) وردّ التفويض. وفي حديثه عن مسألة نَفي الجبر أجاب الميرزا على شبهتيْن رئيسيّتيْن:

1 ـ إنّ الله سبحانه هو الفاعل الحقيقيّ والجاهل بالذات.

2 ـ الترجيح بلا مرجّح، وذلك بعد تقديم شرح لهاتيْن المسألتيْن.

واستمرّ الأصفهانيّ في كتابة رسالته هذه مبتدئًا الحديث بموضوع البداء مع ذكر الآيات والروايات التي تخصّ البداء، وبعدها عرض آرائه وشرح هذه المسألة وأجاب على الشبهات الفلسفية في هذا الباب؛ على سبيل المثال، قدّم الميرزا الأصفهانيّ هنا بحثًا مفصّلًا عن الشيئيّة والكون بالغير والماهية والوجود الفلسفيّ.

6 ـ رسالة «غاية المُنى ومعراج القُرب واللّقاء»

تُعتبر هذه الرسالة في الواقع ضمن مجموعة رسائل «أسرار الصلاة» التي كانت معروفة لدى الفقهاء، وقد اقتُبس اسمها من

العبارات التي ذكرها المؤلّف نفسه بعد عرض مقدّمات لها حيث قال: «أقول: ولهذه الأسرار سمّينا المكتوبات هذه بغاية المنى ومعراج القرب واللقاء».

وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمة عددًا من النّسخ المختلفة لهذه الرسائل لكنّ أهمّ تلك النّسخ هي النسخة الموقوفة من قِبل السيد علي رضا الغرويّ والموجودة في الروضة المقدّسة في مشهد والتي كُتب في هويّتها الأوليّة ما يأتي: «السطور المكتوبة بالحبر البنفسجي هي من وضع المؤلّف نفسه»؛ حيث يدلّ ذلك على التصحيحات التي وضعها المؤلّف، وتتألّف هذه النسخة من (21) صفحة؛ أمّا النّسخ الأخرى للرسالة نفسها فإحداها نسخة محمّد باقر ملكي ميانجي التي تتألّف من (19) صفحة، ونسخة أخرى تعود لعلي أكبر صدر زاده وتضمّ (18) صفحة وتنتهي بالعبارات الآتية: «قد تمّ بيَد الأحقر علي أكبر في الثامن من شهر شوّال المعظّم 1361»، ونسخة موجودة لدى غلام علي فائقي مكتوبة بخط صغير ولا تحتوي سوى على (10) صفحات، حيث توجد هذه النسخة في الحضرة الرضوية المقدّسة بمدينة مشهد مسجّلة برقم (8470) وتاريخ وقف في شهر (نوفمبر - ديسمبر/ تشرين ثاني - كانون أوّل) من سنة (1953م). وتجدر الإشارة هنا إلى وجود نسخة أخرى كذلك غير النّسخ المذكورة تعود للسيد محمّد باقر النجفي نُشرت ضمن مجموعة أخرى من الرسائل.

وتبدأ الرسالة المذكورة بالعبارات الآتية:

«الحمد لله ربّ العالمين... أمّا بعد فإنّه لمّا كان من أعظم ما بشّر به القرآن المجيد بلسان الرسول الكريم لقاء ربّ العزّة جلّت عظمته...»، بينما اختتمت الرسالة نفسها بالعبارات الآتية: «فمن أجل ذلك جُعلت الرّكعتان الأولتان كلّما حدث فيهما حدث كان على صاحبها إعادتهما وهي الفرض الأقلّ وهي أوّل ما فُرضت عند الزّوال يعني صلاة الظهر».

مضمون الرسالة:

تشتمل رسالة «غاية المنى ومعراج القرب واللقاء» على مقدّمة وثلاث مقامات، حيث تناولت المقدّمة الأوليّة المكانة الرفيعة للقاء الله تعالى وجعل الصلاة وسيلة وسلّمًا للعروج إلى تلك المنزلة.

وتعرّض في المقام الأوّل إلى حقيقة العبادة والعبودية حيث طرح في أوّله مقدّمة حول الهدف من الخلقة ثمّ النّظر إلى هذه المسألة من الزاوية المولوية والعبودية، وبيّن المؤلّف بعدها معيار التفريق والتمييز بين التوحيد والشرك، ومنها أشار إلى مسألة المحبّة والمحبوب بالذات لكي يؤكّد أنّ الصلاة تُمثّل وسيلة المعراج الوحيدة التي تُوصل العاشق إلى معشوقه.

وأفرد الميرزا الأصفهانيّ المقام الثاني للكشف عن حقيقة الصلاة حيث بدأ حديثه بتعريف المعنى اللغوي للصلاة وحمل كلمة الصلاة على هذا المعنى أيضًا مُعتبرًا أنّ الصلاة لا تقوم إلّا على أساس التوجّه القلبيّ وأنّ لها حدودًا تفوق حقيقتها، ثمّ أوضح أنّ الوضوء يُعدّ واحدًا من تلك الحدود، ثمّ بدأ بتفصيل هذه المسألة.

أمّا المقام الثالث فقد خصّصه الميرزا لبحث مكانة الصلاة المعرفية وعلاقتها بمعرفة الله سبحانه، وبعد ذلك شرح الأصفهانيّ وفصل أجزاء الصلاة وفقًا لروايات المعصومين (ع).

7 ـ رسالة «الصّوارم العقلية على تأويل الأحاديث المرويّة والمقامع العلمية على مفارق الشيخية»

ومن بين الآثار التي عثرنا عليها للميرزا الأصفهانيّ رسالة في إبطال آراء الشيخ أحمد الأحسائيّ حيث توجد نسختيْن من هذه الرسالة إحداهما تعود إلى السيد علي رضا الغرويّ وهي موقوفة

للحضرة الرضوية المقدّسة وتضمّ بمجموعها (20) صفحة من الحجم الكبير، ونسخة أخرى موجودة لدى السيد علي أكبر صدر زاده وتتألّف من (66) صفحة.

وتبدأ هذه الرسالة بالعبارات الآتية:

«الحمد لله ربّ العالمين... وبعد يقول العبد الفقير إلى الله العزيز محمّد المدعوّ بالمهدي الأصفهانيّ أصلًا والخراساني مسكنًا ومدفنًا إن شاء الله تعالى: إنّه بعد ما صارت ملفقات الشيخ أحمد الأحسائيّ مادّة لحيرة الحمقاء وضلالة السخفاء حتى ادّعوا الركنية والبابيّة ثمّ أظهر الله لأهل الفضل ضلاله وجنونه...»، بينما انتهت الرسالة نفسها بالجُمَل الآتية: «أقول: الحمد لله الذي أظهر جنون هذا الأعرابيّ بكلامه في الكتابيْن وأقام الحجّة على شيعته في بطلان تحريفاته وتأويلاته للكتاب والسنّة، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتديَ لولا أن هدانا الله، وصلّى الله على محمّد وآله الطيبين. هذا آخر ما أردنا ذكره في هذا المختصر الموسوم بالصوارم العقلية على تأويل الأحاديث المرويّة والمقامع العلمية على مفارق الشيخية، وقد فرغنا من تسويده في الجمادى الأولى سنة ثلاثمئة وستين بعد الألف من الهجرة النبويّة، على مهاجرها وآله أفضل الصلوات والسلام والتحيّة».

وكما هو معلوم من اسم هذه الرسالة فإنّ مُعظم البحوث التي ذكرها الميرزا الأصفهانيّ فيها هي ردٌّ على نظرية الشيخ أحمد الأحسائيّ في فهم كتاب الله وسنّة نبيّه (ص)، حيث أجاز التأويل في روايات الأئمة بحجّة انصراف كلماتهم إلى سبعين وجهًا، ولذلك جمع الميرزا الأصفهانيّ قسمًا من كلام الشيخ الأحسائيّ الدالّ على ضلالته والمشيرة إلى جهله بالفلسفة والرياضات، وبحث في كيفية معرفة كلام الأئمة (ع) وبحث المعاريض والتورية وبطلان التأويل في

كلماتهم (ع)، وأورد الميرزا الأصفهانيّ تفصيل ذلك كلّه في رسالته المسمّاة بـ: «المواهب السنيّة» أو «رسالة في التعارض...».

8 ـ رسالة «المواهب السنيّة والعنايات الرّضويّة»

تُمثّل رسالة «المواهب السنيّة والعنايات الرّضويّة»، واحدة من أهمّ رسائل الميرزا الأصفهانيّ والتي قال عنها هو نفسه أنّها تشمل الباب الأعظم في استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنّة والتفقّه في الدين، واقتُبس اسمها من العنوان الذي ذكره المؤلّف في بدايتها حيث قال: «ولمّا كان هدانا الله تعالى بالأحاديث التي هي المفاتيح لذلك الباب عند تشرّفنا بمجاورة المشهد المقدّس الرضويّ على مُشرّفه آلاف ثناء وتحيّة، سمّينا الرسالة بالمواهب السنيّة والعنايات الرضويّة».

أمّا موضوع الرسالة فهو شرح للمعاريض والتورية في كتاب الله وسنّة نبيّه (ص)، وقد وجدنا لهذه الرسالة ثلاث نُسَخ، منها النسخة الموقوفة بواسطة علي رضا الغرويّ في الحضرة الرضوية المقدّسة والمسجّلة بالرقم العام (12411) وهي رسالة مكتوبة بخطّ المرحوم السيد فيّاض شيرواني وهو ما يمكن إثباته من خلال توقيعه الموجود في الصفحة رقم (43) من تلك النسخة، وتُعدّ هذه النسخة على ما يبدو أهمّ نسخ الرسالة، وقد صحّح المؤلّف الميرزا الأصفهانيّ هذه الرسالة عَبر الهوامش والحواشي التي نراها على صفحاتها التي بلغت (61). وأمّا النسخة الثانية فتعود للسيد علي أكبر صدر زاده حيث يشير تاريخ بداية استنساخها كما وضعه الناسخ نفسه إلى (الأوّل من جمادى الأولى 63) وتاريخ الانتهاء من الاستنساخ هو (ليلة الجمعة 29 رجب المرجّب 1363)، وتضمّ هذه النسخة (119) صفحة، فيما تعود ملكية النسخة الثالثة إلى محمّد باقر النجفي وهي ضمن

مجموعة من الرسائل التي نشرها السيد النجفيّ. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود نسخة رابعة ناقصة منسوبة إلى الشيخ محمّد رضا الدامغاني ومحفوظة في مكتبة قمر بني هاشم في مدينة دامغان وأخرى موجودة في مركز إحياء التراث الإسلامي بمدينة قم وتشمل بحث الإفتاء والتقليد من الرسالة المذكورة بينما لا تتضمّن الموضوعات الأخرى الموجودة في الرسالة الأصلية.

وتبدأ رسالة «المواهب السنيّة والعنايات الرّضويّة» بالعبارات الآتية:

«الحمد لله ربّ العالمين... أمّا بعد فهذه رسالة شريفة مشتملة على الباب الأعظم لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنّة والتفقّه في الدين ...»، أمّا العبارات الأخيرة المكتوبة في الرسالة المذكورة فهي: «...فلا بدّ لنا من التذكّر بما ذكّر به الشّارع ممّا يتوقّف عليه خصوص تلك المرتبة الشريفة».

مضمون الرسالة:

تتألّف رسالة «المواهب السنيّة والعنايات الرّضويّة» من قسميْن رئيسيّيْن: الأوّل بحث في المعاريض والتورية والآخر في الإفتاء والتقليد.

وفي بداية الرسالة المذكورة (الصفحة رقم 1) عرض الميرزا الأصفهانيّ مقدّمة في باب اهتمام الأئمّة (ع) بكلامهم وأحاديثهم مبيّنًا أنّ الحكمة في ذلك تقتضي إبراز الكلام الظاهر والصريح في المقصود به، وفي الصفحة رقم (2) اعتبر الميرزا أنّ معرفة التورية والمعاريض هي مفتاح الفهم والادراك ثمّ فصل ذلك (في الصفحة رقم 4). ويستمرّ الأصفهانيّ في كلامه في تلك الرسالة (صفحة 8) ذاكرًا الحكمة من المعاريض والتورية، وخلال ذلك (في الصفحة

رقم 9) يردّ على واحدة من الشبهات المهمّة في مبادئ فهم الروايات جوابًا على الشيخ أحمد الأحسائيّ. وتطرّق الميرزا إلى شرح الأوضاع والقيود الموجودة في المعاريض والتورية وذلك في الصفحة رقم (14) ثمّ دخل بحث الموسّعات والتفويض في الأمر وهنا يأتي دور الأحكام الإلهيّة وأحكام الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، ثمّ تطفو على السطح مسألة التعارض التي شرحها الميرزا الأصفهانيّ حيث أشار إلى إحدى الحِكَم المهمّة في سبب وقوع التعارض في الموسّعات من قِبَل الأئمّة (ع) وهي المحافظة على أرواح الشيعة، ومن الطبيعيّ أن يُضطرّ الميرزا هنا إلى بحث موضوع آخر لا يقلّ أهميّة وهو تفسير التقيّة والتورية وشرحهما وعلاقتهما بالمعاريض والتعارض في الروايات.

أمّا البحث الآخر الذي دخله الأصفهانيّ فهو تقسيم الكتاب والسنّة إلى قسميْن اثنيْن: التعليميّات والفتوائيّات (الفتيا)، وهنا أشارَ الميرزا إلى أنّ الأحكام العقلية والعقلائية الفطرية والإلهية تُمثّل تقسيمًا آخر في نهج التعليم أو الإفتاء في الكتاب والسنّة. وبيّن الأصفهانيّ ضرورة بحث الأحكام الإلهيّة كذلك من خلال مرتبتيْن هما: مرتبة الجَعل والتشريع ومرتبة الفعلية والتحقّق، فيما يمكن اعتبار ذلك كلّه مقدّمة استطاع الميرزا بواسطتها بيان حقيقة التعليم والإفتاء. وبعد توضيح حقيقة التعليم والإفتاء بالاستناد إلى تلك المقدّمات، استأنف الميرزا حديثه مشيرًا إلى خصوصيّات التعليم والإفتاء من أجل بيان مسألة أخرى وهي كيفية استنباط الأحكام من كلّ واحدة منهما. وفي نهاية القسم الأوّل تعرّض لبعض الاختلافات الأخرى الموجودة في التعليم والإفتاء والآثار المترتّبة على كلّ منها.

أمّا القسم الثاني من هذه الرسالة ـ والذي يُمثّل استمرارًا منطقيًّا لِما مرّ ـ فقد أفرده الميرزا للدخول في بحث الإفتاء والتقليد حيث

تناول فيه مكانة هذا البحث بين الأصول والمبادئ الدينية والمقصود بهما، وعدم اختصاص حجيّة فتوى العالِم بزمانه فقط، ومسؤولية الفقيه وواجباته، وحجيّة فتوى الفقيه المتجزّئ، ثمّ تطرّق الميرزا في آخر الرسالة إلى بحث مسألة ولاية الفقيه.

9 ـ رسالة «في التعارض والمعاريض»

ومن الآثار التي وصلتنا عن الميرزا الأصفهانيّ وفي نسخة واحدة فقط رسالة بعنوان «في التعارض والمعاريض»، ذكر اسم الرسالة فيها، لكنّ الناسخ الوحيد لها وهو المرحوم علي أكبر صدر زاده كتب في أعلى الصفحة رقم (27) من تلك الرسالة عنوان (في التعارض) وكتب في بقية صفحاتها عنوان (في المعاريض)، ومع ذلك فقد أشار مؤلّف الرسالة في بدايتها إلى موضوعها قائلًا: «خاتمة أصول الرّسول وآل الرّسول صلوات الله عليهم أجمعين في تعيين الحجّة عند تعارض الأخبار والأحاديث وختامها أيضًا في حجيّة إفتاء الفقيه ووظيفة التقليد»؛ لكنّنا لا نجد في النسخة الموجودة لدينا أيّ بحث خاصّ بباب حجيّة إفتاء الفقيه أو وظيفة التقليد، ولذلك فسنتّبع الاسم المختصر الذي أطلقه الناسخ على هذه الرسالة وهو «في التعارض».

وتبدأ الرسالة المذكورة بالعبارات الآتية:

«الحمد لله ربّ العالمين... وبعد، يقول أحقر الخليقة محمّد المدعوّ بالمهدي الخراساني مسكنًا ومدفنًا إن شاء الله تعالى: خاتمة أصول الرّسول وآل الرّسول صلوات الله عليهم أجمعين في تعيين الحجّة عند تعارض الأخبار والأحاديث وختامها أيضًا في حجيّة إفتاء الفقيه ووظيفة التقليد، فيقع الكلام في مقامين...».

أمّا آخر العبارات التي انتهت بها هذه الرسالة فهي:

«فظهر أنّ الحكم موسّع أو صدر تقيّة من الإمام لشخص المخاطب فلا تعارض وعند عدم ظهور المقصود لا بدّ له من الرجوع إلى ما يرتفع به الريب عن أحدهما».

وتحتوي رسالة «في التعارض والمعاريض» (49) صفحة، منها (27) صفحة في بحث تعارض الأخبار، فيما تناولت الصفحات المتبقيّة موضوع المعاريض في الأخبار، حيث أشار المؤلّف إلى البحث الأوّل باسم (المقام الأوّل) في الأوامر الأربعة عشر والتنبيهات الأربعة، أمّا القسم الثاني فخصّص للبحث في المعاريض في كلام الأئمّة (ع).

10 ـ رسالة «الإفتاء والتقليد»

توجد رسالة مستقلة كتبها الميرزا الأصفهاني في بحث (الإفتاء والتقليد)، حيث تناول فيها وبشكل مفصّل موضوع حقيقة الإفتاء والتقليد؛ إذ ناقش فيها الأصفهانيّ بعض أقوال الشيخ الأنصاريّ (قده)، أمّا السبب في نسبة هذه الرسالة إلى الميرزا الأصفهاني فهو وجود اسمه في أوّلها: «وبعد، يقول محمّد المدعوّ بالمهدي الخراساني مسكنًا ومدفنًا إن شاء الله تعالى، لقد منّ الله تعالى بالتذكّر لما جاء به صاحب الشريعة (ص) من العلم الراجح إلى الإفتاء والتقليد...».

وأوّل العبارات التي وردت في هذه الرسالة هي:

«الحمد لله ربّ العالمين... وبعد، يقول محمّد المدعوّ بالمهدي الخراساني مسكنًا ومدفنًا إن شاء الله تعالى، لقد منّ الله تعالى بالتذكّر لما جاء به صاحب الشريعة (ص) من العلم الراجح إلى الإفتاء والتقليد بتصريح القرآن المجيد بالإفتاء وتنصيص الرسول والأئمّة صلوات الله عليهم بهما...».

ثمّ انتهت الرسالة المذكورة بالجُمَل الآتية:

«فيكفي فيه ما يكفي في القضاء بين الناس، فهذه الطائفة من الروايات أدلّة أخرى على كفاية معرفة جملة من الأحكام في الإفتاء وحجيّته للجهال كما قوّينا سابقًا».

ومن النّسخ المتوفّرة لهذه الرسالة، نسخة تعود للمرحوم محمّد رضا الدامغاني، وتقع في (73) صفحة، وثمة نسخة أخرى في الإفتاء والتقليد تعود للمرحوم الدامغاني أيضًا وهي محفوظة في مكتبة قمر بني هاشم في مدينة دامغان وفي مركز إحياء التراث الإسلامي بمدينة قم، لكن يبدو أنّها تتألّف من دمج رسائل عدّة مختلفة. وتبدأ الرسالة المذكورة بداية مبهمة حيث يُرجّح أن يكون ذلك جزءًا من رسالة أخرى، وفي الصفحة رقم (20) منها نقل عين الموضوعات في بحث الإفتاء والتقليد الموجودة في رسالة «المواهب السنيّة والعنايات الرّضويّة». ومهما يكن من أمرٍ فإنّ الرسالة المسمّاة (الإفتاء والتقليد) تختلف عن تلك التي سنتحدّث عنها في ما يأتي.

مضمون الرسالة:

قلنا آنفًا إنّ رسالة «الإفتاء والتقليد» هي رسالة مستقلّة في موضوع الإفتاء والتقليد حيث بحث المؤلّف في بدايتها مسألة الحجيّة العقلائية في إخبار العالِم بعلمه والإفتاء بناءً على ذلك، ونتيجة لهذا تمّ البحث والمقارنة بين موضوعيْن اثنيْن أحدهما إخبار الثقة في الحسّ وأهل الخبرة في غير الحسيّات والثاني إخبار العالِم بعلمه. ثمّ تطرّق الأصفهانيّ إلى مكانة بحث الإفتاء والتقليد وحقيقتهما وفروعهما، وكذلك ناقش آراء الشيخ الأنصاري (قده) مضافًا إلى بحوث الإفتاء بغير علم (الظنّ واليقين).

واستأنف الميرزا كلامه في هذه الرسالة ذاكرًا شروط المُفتي والبحث في حجيّة علم الفقيه المتجزّئ، وبعدها عرّج على بحوث

أخرى مثل اشتراط الأعلمية والحياة والإيمان والعدالة، وفي نهاية الرسالة أشار الميرزا الأصفهانيّ كذلك إلى موضوع ولاية الفقيه.

11 ـ رسائل في أصول الفقه

11 ـ 1 ـ رسالة مصباح الهدى

تُعدّ رسالة «مصباح الهدى» التي اقتُبِس عنوانها من عبارة للمؤلّف يقول فيها: «ولذلك سمّينا المكتوبات بمصباح الهدى مقدّمة لما نكتب إن شاء الله تعالى من الشرايع الإلهية في الجنّات الرضويّة»، تُعدّ آخر رسالة ألّفها الميرزا الأصفهانيّ في الأصول العملية وتدارك تصليحها وتنقيحها. وتُمثّل النسخة الموقوفة الموجودة لدى السيد علي رضا الغرويّ ـ النجل الأكبر للمؤلّف ـ أدقّ النّسخ كلّها حيث كتب المؤلّف عليها بعض الحواشي أيضًا وهي محفوظة في الحضرة الرضوية المقدّسة وتضمّ (87) صفحة.

ويوجد عدد آخر أيضًا من الاستنساخات لهذه الرسالة لكنّ أهمّها هي النسخة الموجودة لدى المرحوم علي أكبر صدر زاده وتقع في (78) حيث تكمن أهميّتها في العبارات التي كتبها المرحوم صدر زاده في آخر هذه النسخة قائلًا: «قد تمّت الرسالة بتوفيق الله تعالى. هذه الرسالة آخر ما وقف عليها نظره الشريف من الأصول العملية؛ قد استنسخت من النسخة المصحّحة بيَد الأستاذ دام عزّه وتمّ استنساخه في يوم الخميس الثالث والعشرين من المحرّم الحرام ثلاث وستين سنة وثلاثمئة بعد الألف من الهجرة (1363) الموافق لـ(22\10\29) بيَد الأحقر المُذنب الجاني علي أكبر صدر زاده الدامغاني أصلًا ومولدًا الخراساني مسكنًا ومدفنًا إن شاء الله. قد وقع سكتة الأستاذ قدّس سرّه، فيا ليت السكتة لي ولم تكن له في 19 ذي الحجة 65».

وثمة نسخة أخرى تعود للمرحوم غلام علي فائقي وتحتوي على (51) صفحة محفوظة في مكتبة الحضرة الرضوية المقدّسة ومسجّلة بالرقم العامّ (8466)، وقد وردت العبارات الآتية بخطّ المالك التي يقول فيها: «وقد فرغ من تسويد هذه الأوراق في يوم ميلاد سيّد شباب أهل الجنّة صلوات الله عليه في سنة إحدى وستين وثلاثمئة بعد الألف من الهجرة، وفي سنة (1348) شمسي»[1].

وتوجد كذلك نسختان أُخريان لهذه الرسالة تعود إحداهما للمرحوم السيد محمّد باقر النجفي اليزدي وقد نُشِرت ضمن مجموعة آثار الميرزا الأصفهانيّ وتقع في (140) صفحة، ونسخة أخرى موجودة لدى المرحوم محمّد باقر ملكي ميانجي لكنّها ناقصة حيث لا يتجاوز عدد صفحاتها الـ(33) صفحة.

وتبدأ الرسالة المذكورة بالعبارات الآتية:

«الحمد لله ربّ العالمين... أمّا بعد، فمن أظهر الأمور لمن اقتبس العلوم من ساحة قدس الأصحاب وفقهائنا العظام سلام الله عليهم أجمعين...».

أمّا آخر عباراتها:

«... وقد أوضحنا ما لَه دَخل في ذلك في المواهب السنيّة والعنايات الرضوية في خصوصيات كلام الأئمّة المهدية صلوات الله عليهم والحمد لله ربّ العالمين».

مضمون الرسالة:

تُعتبر رسالة «مصباح الهدى» في الحقيقة تقريرًا لآراء الميرزا الأصفهانيّ حول أمّهات المبادئ والأصول في الفقه؛ إذ يمكن

---

(1) أي سنة (1969) للميلاد. [المترجم].

ملاحظة وجود الكثير من الإبداعات والتجديدات في ذلك التقرير، فضلًا عن أنّ الرسالة المذكورة تتألّف من مقدّمة وثمانية أصول.

وبحث المؤلّف في مقدّمته على تلك الرسالة موضوع تخالف العلوم الإلهية مع العلوم البشرية مُشيرًا إلى فطرية الشريعة وضرورة إرجاع العوامّ إلى العلماء وفقًا للفطرة العقلائية للشريعة، مضافًا إلى سرّ بسط علم الأصول من جانب الفقهاء الشيعة؛ أمّا الأصول الثمانية التي تناولها الميرزا الأصفهانيّ فهي:

الأصل الأوّل: العقل: وفيه ذكّر الميرزا أوّلًا بحقيقة العقل ثمّ قدّم بعض التوضيحات بشأن القياس الذي يحتلّ مكانة مهمّة في بعض المبادئ الأصولية وكذلك المعرفية، وبعد ذلك تناول الأصفهاني بحثًا حول مكشوفات العقل وصولًا إلى البحث الأهمّ وهو بحث الوجوب والتحريم العقليّين مضافًا إلى الحُسن والقُبح العقليّيْن.

الأصل الثاني: العلم: حيث يُمثّل هذا الأصل الحجّة الثانية من بين الحُجج التي طرحها الميرزا الأصفهانيّ، وقد أوضح في البداية حقيقة العلم ثمّ تطرّق إلى مسألة اليقين الذي احتلّ مكانة العلم في المبادئ المعرفية للعلوم البشرية.

الأصل الثالث: اليقين الحاصل من المنشإ العقلائيّ: فعلى الرغم من أنّ البحث الخاصّ باليقين العقلائيّ يُعدّ واحدًا من الحُجج من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ إلّا أنّ حجيّته ليست ذاتية بل فطرية عقلائية وذلك خلافًا للعقل والعلم؛ لكنّ المؤلّف لم يُهمل في هذا الأصل مسألة عقلائية اليقين حيث أشار كذلك إلى مكانة اليقين العقلائيّ في البحوث العقدية وفروع الأحكام.

الأصل الرابع: حجيّة الكلام على ما هو الظاهر به: تطرّق

الميرزا الأصفهانيّ في بداية هذا الأصل إلى بحث الوضع والموضوع له في مبادئ العلوم البشرية، ثمّ قدّم نظريّته اللسانية بهذا الخصوص. وفي هذا الجزء من الرسالة كذلك بيّن الميرزا الموضوع له في الألفاظ من وجهة نظره هو وذلك بالاستناد إلى المبادئ المعرفية والوجودية الخاصة به، وشرع بعدها في بحث الألفاظ في الكتاب والسنّة، ثمّ أشار إلى موضوع ظهور المفاهيم الإفرادية والتركيبية واللحن في القول والتورية والتعويل على المنفصل والإفتائيّات والتعليميّات مع بحث حجيّة ظواهر القرآن ومكانة الأحاديث من نواحٍ عدّة.

الأصل الخامس: حجيّة الخبر الثقة.

الأصل السادس: حجيّة اليقين بالشيء على بقائه: وهو بحث في الاستصحاب المشهور في الأصول، وقد استخدم الميرزا الأصفهانيّ هذا المصطلح بدلًا من الاستصحاب مبالغة في الدقّة الروائية والمعرفية، وبعد أن قدّم شرحًا كافيًا بهذه الخصوص أشار الميرزا الأصفهانيّ إلى التنبيهات الموجودة في الاستصحاب ووجهة نظرة في هذا الشأن.

الأصل السابع: حجية تذكّر العامل حال العمل على وقوع العمل صحيحًا: وهذا البحث هو نفسه بحث قاعدة الفراغ والتجاوز المشهورة، وهنا ناقش الميرزا الأصفهانيّ لزوم حمل فعل المسلم على الصحّة، فيما تطرّق في البحث التالي من هذا القسم إلى الأخبار العلاجية وفيه تحدّث الأصفهانيّ عن الاختلاف بين الروايات والكتاب وبين الروايات والسنّة القاطعة، وكذلك الأخبار المخالفة والسبب في عرض الخبر على الكتاب وكيفية ذلك، ثمّ منشأ ظهور الاختلاف البدوي في رأي العوامّ.

الأصل الثامن: في الوظيفة المقرّرة عند الجهل وعدم العلم بالحكم

الفعليّ: وهذا البحث يشبه إلى حدّ كبير البحث المعروف بالبراءة والاحتياط حيث بدأ الميرزا الأصفهانيّ حديثه أوّلًا بتصنيف ذلك إلى مقامَي الجهل والشكّ في الحكم والجهل والشكّ في الموضوع، واستأنف الميرزا كلامه في هذا الموضوع إلى نهاية الرسالة.

11 ـ 2 ـ رسالة الأصول الوسيطة

لم يُشر المؤلّف [الميرزا الأصفهانيّ] في أوّل هذه الرسالة إلى اسمها لكنّها سُميت بهذا الاسم ربّما لأنّها كُتبت خلال الفترة التي طرح فيها الميرزا الأصفهانيّ مبادئه الأصولية ولهذا سُميت بالوسيطة في إشارة إلى الحدّ الوسط للأصول في المرحلة الأولى والمرحلة النهائية (التي أدّت إلى تأليف رسالة مصباح الهدى). وثمة شَبه كبير بين هذه الرسالة وبين رسالة «مصباح الهدى» من حيث أسلوب طرح البحوث؛ أمّا السبب في نسبتها إلى الميرزا الأصفهانيّ فيكمن في تعدّد النّسخ الموجودة لها حيث تعود نسخة منها إلى المرحوم محمّد باقر ملكي ميانجي مستنسخة في (215) صفحة، وأخرى موجودة لدى المرحوم علي أكبر صدر زاده وتقع في (191) صفحة، وثالثة يمتلكها المرحوم محمّد رضا الدامغانيّ وتتألّف من (89) صفحة.

هذا، ووردت العبارات الآتية في نهاية نسخة الرسالة المتعلّقة بالمرحوم علي أكبر صدر زاده: «والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وحصل الفراغ منه بعونه تعالى في 27/ جمادى الأولى/ 58، 23/ 4/ 18 بيَد الأحقر المذنب الجاني علي أكبر صدر زاده الدامغاني».

وقد كُتبت العبارات الآتية في بداية الرسالة المذكورة:

«نقول أوّل ما يحتاج إليه الفقيه هو العلم باللغة المقدّسة العربية...».

وجاءت في آخرها الجُمَل الآتية:

«هذا ما ذكر به صاحب الشريعة من الطرق التي هي أساس لإثبات الأحكام وإيصالها إلى الناس والأصول والوظائف الكليّة عند جهلهم بها بلا تقصير منهم».

مضمون الرسالة:

تتألّف رسالة «الأصول الوسيطة» من قسميْن رئيسيّيْن: القسم الأوّل في الكلام عن العلم باللغة العربية (الألفاظ)، بينما يتعلّق القسم الثاني بموضوع الحجج الشرعية ووظيفة العبد وواجبه عند الجهل.

ويتضمّن **القسم الأوّل** من هذه الرسالة (أي العلم باللغة العربية) أربعة مقامات حيث تناول **المقام الأوّل** منها مسألة أساس اللغة وفروعها وهو بحث الوضع وما إلى ذلك. وتطرّق المؤلّف في **المقام الثاني** إلى موضوع الهيئة الإفرادية ويتألّف من ثلاثة مقاصد: **المقصد الأوّل** في هيئة المشتقّات الاسمية، **والمقصد الثاني** في هيئة الأمر وصيغته ويشمل أحد عشر أمرًا، وفي **المقصد الثالث** بحث المؤلّف في النواهي وشمل ثلاث أوامر كذلك. وأُفرد **المقام الثالث** الذي تضمّن **أربعة مقامات** (فرعية) أخرى للبحث في المفاهيم الإفرادية؛ ثمّ المقام الثاني في البحث العامّ والخاصّ وهو في أحد عشر أمرًا، ثمّ المقام الثالث كذلك وهو حول المطلق والمقيّد وهو في ثلاثة أمور، وأخيرًا المقام الرابع ويتعلّق بالهيئة التركيبية ويشتمل على ستة فصول.

واستمرّ الميرزا الأصفهاني في رسالته عارضًا مقدّمة للدخول في البحث الخاصّ بالأصول العملية والذي تألّف من **مقصديْن** اثنيْن: **المقصد الأوّل** يتعلّق بحجيّة الحجج الشرعية ويشتمل على **ستة مقامات** حيث يتناول **المقام الأوّل** منها مسألة حجيّة العقل، **والثاني**

في حجيّة العلم، **والثالث** في المنشأ العقلائيّ لليقين، **والرابع** في حجيّة أخبار الثقة، **والخامس** في حجيّة ظواهر الكلام والنصوص، أمّا **المقام السادس** فتناول موضوع حجيّة اليقين ببقاء الشيء المحقّق، أو هو نفسه البحث المعروف بالاستصحاب ـ كما أشرنا ـ، وناقش الميرزا الأصفهانيّ كذلك في نهاية بحثه هذا مسألة التنبيهات. ويستأنف المؤلّف كلامه في رسالته بالحديث عن موضوع التخالف والتعارض في الروايات وذلك من خلال مقاميْن، حيث أُشير في **المقام الأوّل** إلى مسؤولية العوامّ عند اختلاف الروايات، أمّا **المقام الثاني** فقد خصّص لواجب الفقهاء ومسؤوليّتهم؛ وقبل إجابته على هذين السؤالين، عرض الأصفهانيّ أحد عشر أمرًا كمقدّمة لبحثه.

ويُمثّل **المقصد الثاني** في الحقيقة القسم الثاني من الرسالة المذكورة الذي تمّ فيه بحث الأصول العملية حيث عُرض ذلك في مقاميْن اثنيْن، تناول **المقام الأوّل** حكم العقل في الوظيفة العقلية غير المستقلّة عند تشريع الشارع، بينما بحث **المقام الثاني** الوظيفة المقرّرة أثناء الشكّ في الأحكام المجعولة، وشرح الميرزا الأصفهانيّ ذلك في بابيْن، اشتمل الباب الثاني منه على مقاميْن: تناول **المقام الأوّل** البحث في الشبهات الأولية في عشر أوامر وكان **المقام الثاني** قد أُفرِدَ للشبهات المعروفة بالعلم الإجماليّ، وتضمّن المقام الأخير ستّة أمور وعددًا من التنبيهات.

12 ـ التعريف بسائر الآثار

12 ـ 1 ـ رسالة «خلق العوالم»

ومن بين الرسائل التي كتبها الميرزا الأصفهانيّ في موضوع الخلق رسالة بدأها بالعبارات الآتية بعد كتابة الخطبة الأولى:

«يقول العبد الفقير إلى ربّه الغنيّ العزيز، محمّد المهديّ: هذه جملة ممّا يرجع إلى علوم كلام العزيز الحميد والقرآن المجيد، ممّا يرجع إلى خلقة العوالم، ممّا جاء به صاحب الشريعة...».

واختتم الأصفهانيّ رسالته برواية وردت في «بحار الأنوار» نقلًا عن «إرشاد القلوب»[1]. ولا توجد لدينا من هذه الرسالة سوى نسخة واحدة تضمّ (55) صفحة وهي مكتوبة بخطّ المرحوم محمّد باقر ملكي ميانجي.

مضمون الرسالة:

تُعتبر مسألةُ جَعل الماء البسيط أساسًا لخلقة الأحياء الموضوعَ الرئيسَ لهذه الرسالة، حيث استخدم المؤلّف كلمة «الهواء» أيضًا للتعبير عن ذلك. وأُفردت الصفحات الأولى من الرسالة لإثبات رأي المؤلّف وشرح ذلك بناءً على الروايات والآيات. وحاول الأصفهانيّ تفسير مسألة إيجاد المخلوقات من الماء، ثمّ استمرّ في حديثه شارحًا رواية عمران الصابي وسؤاله من الإمام الرّضا (ع) حول المخلوق الأوّل واختلاف التفسير الدينيّ للخلقة مع التفسير الفلسفيّ لذلك. وتعرّض كذلك إلى بعض البحوث الأخرى المتعلقة بالخلقة وتناول فيها موضوع الماهيات والعلل والآثار والمقتضيات والروح والشبح والظلمة والنور والأرواح والأبدان ومراحل الخلقة مضافًا إلى المشيئة والإرادة، وجملة من المسائل ذات الصلة بهذا الموضوع.

12 ـ 2 ـ الفهارس

ومن الآثار التي وصلتنا عن الميرزا الأصفهانيّ فهارس لبحوثه

---

(1) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج26، ص334.

كلّها كان قد أعدّها هو بنفسه، حيث يبدو أنّه كان يُحضّر فهرست الموضوعات لأيّ من بحوثه مع عناوينه الرئيسة قبل الشروع في كتابته والبسط في شرحه، والمقصود بتلك الفهارس هو وضع الموضوعات والنقاط الأصلية للبحث. وبما أنّ تلك النصوص لم تُكتب كرسائل مستقلة فإنّها لا تحتوي على الأسلوب الأدبيّ المطلوب، لكنّها على أيّ حال تتضمّن موضوعات بالغة الأهمية وتشتمل على العديد من النقاط المفيدة في حلّ المسائل، حيث تناولت مسائل في أصول الفقه والمعارف والأخلاق. وتمثّل الفهارس المذكورة بمجموعها فهرستًا واحدًا وجامعًا، لكن، وممّا يُؤسَف له، أنّنا لا نمتلك نسخة كاملة منها حيث عمد كلّ واحد من تلامذة الأصفهانيّ إلى كتابة جزء مُعيّن منها فقط، ولهذا السبب نلاحظ أحيانًا وجود التشابه بين تلك النسخ من الفهارس وفي أحيان أخرى نعثر على بعض الاختلافات والفروقات في ما بينها.

على سبيل المثال، وصلتنا بعض الفهارس في موضوع الأصول تعود إحداها إلى المرحوم السيد مرتضى العسكري، وتبدأ بالعبارات الآتية:

«علم الأصول في العلوم الإلهية بتعليم المبادئ التصورية والتصديقية فضلًا عن البحث عنهما يرجع إلى العلوم البشرية...».

بينما تنتهي النسخة المذكورة بالعبارات الآتية:

«... وأمّا العقاب في هذا الظرف فعل آخر عدل لاستحقاق العبد بالضرورة ولهذا قد يعطي القدرة عقوبةً على المعصية كي يزيد في عقوبته».

وإلى جانب هذا الفهرست يوجد فهرست آخر في الأصول كذلك لدينا منه نسختَيْن إحداهما منسوبة إلى المرحوم مرتضى العسكري،

ونسخة أخرى لمحمّد حسن البروجردي، إلّا أنّ نسخة المرحوم البروجردي هي نسخة ناقصة مقارنة مع نسخة المرحوم مرتضى العسكري، وتبدأ بالجُمَل الآتية:

«الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين في التعريف والموضوع والفائدة مبنى على علوم البشرية...».

وتنتهي بالعبارات المذكورة أدناه:

«... أو قال: لا تكرم الفسّاق تنزيهًا ولا تكرم الفسّاق المتجاهرين تحريمًا، فلا بدّ من تقييد المطلق بنقيض المقيّد. هو إتمام الكلام في المطلق والمقيّد».

وتوجد كذلك نسخة أخرى من تلك الفهارس تعود إلى المرحوم صدر زاده، حيث تتشابه في بعض صفحاتها مع النسخ السابقة، ويمكن فيها ملاحظة فهرست للأصول وآخر للفقه والمعارف. وأمّا ما يميّز نسخة المرحوم صدر زاده عن غيرها من النّسخ الأخرى فهو اشتمالها على عناوين خاصّة كما في الصفحة رقم (193)؛ حيث كُتبت العبارة الآتية: «فهرست درس عصر الأصول»؛ إذ يشبه هذا الجزء من فهرست المرحوم صدر زاده الفهرست الموجودة نسختَيْه لدى كلّ من المرحوم مرتضى العسكري والمرحوم البروجردي، وفي الصفحة رقم (377) كتب الناسخ يقول: «فهرست درس الفقه في الصباح».

12 ـ 3 ـ رسالة «معرفة النّفس»

تُمثّل رسالة «معرفة النفس» تحرير وتقرير مجموعة دروس المرحوم آية الله الميرزا مهدي الأصفهانيّ التي ألقاها في مدرسة (نوّاب) بمدينة مشهد المقدّسة على الطلبة وأهل العلم في تلك المدينة بشكل عامّ، وهي دروس كانت تُقام في أيام الخميس (وأيام

الجمعة أحيانًا) من كلّ أسبوع. وتشتمل تلك الدروس التي أُلقيت في السنتيْن الأخيرتيْن من عمر الميرزا الأصفهانيّ، على بيان وتفسير مُبسّطَيْن لعدد من البحوث المعرفية في إطار المسائل الأخلاقية. وبالنظر إلى اختلاف المستوى العلميّ للأشخاص الذين كانوا يحضرون جلساته ودروسه، حيث كان بعضهم من طلبة الحوزة العلمية ومن سطوح ومراحل مختلفة، فقد حاول الميرزا الأصفهاني شرح بعض البحوث المهمّة بشكل سلس وبسيط ولهذا تُعدّ هذه الدروس تراثًا قيّمًا عن الميرزا الأصفهانيّ. وأمّا ما وصلنا من تلك الدروس وما بقي منها فهو ما يشبه التقريرات وقد كُتبت بخطّ المرحوم الحاج قاسم يگانه، واستُنسِخَ عددٌ منها. وتُمثّل نسخة المرحوم الشيخ عبد الله واعظ اليزدي أهمّ تلك الاستنساخات وهي لا تتضمّن أيّ عنوان. وأمّا العنوان الذي ذكرناه «معرفة النفس» فمُقتبس من مضمون الرسالة نفسها وهو العنوان الذي أطلقه عليها المرحوم الشيخ عبد الله واعظ اليزدي نفسه في بداية نسخته تلك.

وإذا اعتبرنا ترتيب الفصول الموجودة في هذه الرسالة أساسًا في حساب عدد الجلسات ـ وهذا هو الصحيح كما يبدو؛ إذ يبدأ كلّ فصل كما هو معروف عند أهل المنابر من أهل العلم بذكر آية أو بضع آيات أو رواية تكون محور تلك الجلسة ثمّ يشرح الأستاذ ويفسر ـ فإنّ عدد تلك الجلسات يكون (23) جلسة.

وأمّا العبارات الأولى التي بدأت بها تلك الرسالة فهي:

«إنّ أوّل خطوة في طريق معرفة الله سبحانه تتمثّل في تخلية الفكر وتنقيته من الأوهام الباطلة والخيالات الفاسدة...»

فيما تنتهي الرسالة بالجُمَل الآتية:

«... وبناءً على هذا فقد تبيّن لنا أنّ الظلّ الخارجيّ قائم بذات

النور بينما أنت قائم بأمر ربّ العزّة، وأنت موجود بإرادته ومعدوم بغير إرادته».

مضمون الرسالة:

يبدأ محور الفصل الأوّل من رسالة «معرفة النفس» بالبحث في الخطوة الأولى نحو معرفة الله تعالى والتي تتمثّل في تنقية الفكر من الأوهام الباطلة، ثمّ التذكير بشخصية الشيطان [الرّجيم] وحقيقته ووضعه، فيما تناول الفصل الثاني منها مسألة الاهتمام والتوجّه لتخلية النفس من الأوهام الباطلة من أجل حصول القلب على النور الإلهيّ مع ضرورة الاستعاذة من الشيطان [الرّجيم] والإشارة خلال ذلك إلى عدد من أنواع الوساوس الشيطانية، ومن أهمّها اختزال حقيقة الإنسان في الجسم ورغبته وميوله نحو بلوغ المراتب الأسمى والتعالي.

وتحدّث المؤلّف في الفصل الثالث حول اعتبار الدنيا منشأ الخطايا ومصدرها مُذكّرًا في الفصل نفسه بحقيقة الروح من جديد والقول إنّ أساس حُبّ الإنسان للدّنيا هو اعتقاده باقتصار الحقيقة على بَدنه فقط.

وفي الفصل الرابع بحث الميرزا الأصفهانيّ مكانة الأئمّة (ع) ومنزلتهم في بلوغ مرتبة الكمال والقرب، حيث حاول هنا بيان أنّ إرسال الرّسل ووجود الأئمّة (ع) إنّما هو رحمة من الله سبحانه وتعالى من أجل الكمال الإنساني وإن لم تُطرح فيه مسألة العقاب والثواب الأخرويّيْن والمنزلة الولائية لهم (ع).

ويُعتبر الفصل الخامس امتدادًا للفصل السابق حيث تضمّن عرض مواضيع تتعلّق بمنزلة الأئمّة (ع) في التقرّب إلى الله عزّ وجلّ، وكذلك الفصل السادس؛ إذ استأنف الكاتب حديثه حول كيفية

التمسّك بمنهج آل البيت (ع) والسّير على خطاهم، ثمّ تكلّم عن بعض المسائل في معرفة النبيّ (ص) وعترته (ع) والاعتراف بهم قلبًا ولسانًا، ومحبّة مُحبّيهم ومُعاداة مُبغضيهم ومُعانديهم والعمل بالواجبات وتجنّب المحرّمات وما إلى ذلك.

وأمّا الفصل السابع فقد بحث فيه مسألة مهمّة تتمثّل في اعتبار ترك الواجبات واقتراف المحرّمات والابتعاد عن أوامر الله تعالى من موجبات إيذاء الرسول (ص) وآل بيته (ع) بل ومُخالفتهم كذلك، مُشيرًا إلى أنّ ذلك يُمثّل سببًا آخر ودافعًا من الدوافع إلى ترك المحرّمات والعمل بالواجبات كما مرّ في الفصول السابقة وضرورة السّير على خطى المعصومين (ع) وفعل كلّ ما يُوجب إكرام تلك الذوات المقدّسة وسعادتهم ورضاهم.

وتكلّم الميرزا الأصفهانيّ في الفصل الثامن حول حاجة العباد بما فيهم الرّسول الأعظم (ص) إلى الله سبحانه وافتقارهم جميعًا إليه لكسب الكمالات الذاتية، في إشارة منه إلى أنّ التوبة والتقوى هما أهمّ الأركان الموصلة إلى تلك الكمالات.

وأفرد المؤلّف الفصل التاسع للحديث عن حقيقة العبودية والولاية والشرك، والفصل العاشر للبحث في العبودية والولاية والطاعة.

وعاد الميرزا في الفصل الحادي عشر ليتحدّث عن وساوس الشيطان لا سيّما طلب الجاه والرئاسة وذلك استمرارًا للبحوث السابقة.

وفي الفصل الثاني عشر شرح الأصفهاني كيفية معالجة أمراض النفس مُعتبرًا أنّ العلم والتعلّم واتّباع فقهاء الإمامية هي من بين وسائل العلاج الناجعة.

أمّا الفصل الثالث عشر فقد خُصّص لبيان سبيل الهروب والتخلّص من سجن البدن وقيوده وبلوغ السعادة الحقيقية ومشاهدة الحقائق المتعلقة بالعبودية، وفيه أيضًا أشار الأصفهانيّ إلى بعض أنواع الأحلام.

أمّا الفصل الرابع عشر فقد كان بداية لبحث حقيقة الروح حيث تكلّم المؤلّف عن طرق معرفة تلك الحقيقة وضلال أسلوب الرياضة للوصول إلى ذلك، إلى جانب التوجّه والاهتمام بحقيقة الروح.

وتحدّث الميرزا في الفصل الخامس عشر بإطناب حول سبيل معرفة الروح.

ثمّ واصل كلامه في الفصل السادس عشر ليتناول فيه طرق معرفة النفس مُبيّنًا اختلاف طريق الفقهاء عن طريق المُرتاضين.

بينما تضمّنت الفصول من الفصل السابع عشر حتى الفصل الثالث والعشرين مجموعة من البحوث المفصلية والرئيسية حول معرفة حقيقة الإنسان وحقيقة الروح حيث عبّر عنهما الميرزا الأصفهانيّ أيضًا بكلمة «الظلّ».

13 ـ الرسائل الفقهية:

وللميرزا الأصفهاني رسائل أخرى كذلك في موضوع الفقه منها رسالة اسمها «في الكُرّ»، وهي من استنساخ المرحوم السيد مرتضى العسكريّ، حيث بحث فيها الميرزا مسألة الماء الكُرّ، ثمّ رسالة أخرى في «شروط التكليف والنجاسات» مُستنسخة من قِبل كلّ من المرحوم محمّد باقر ملكي ميانجي والمرحوم علي أكبر صدر زاده، ورسالة ثالثة تدعى «الطهارة والطهارات الثلاثة» من استنساخ ملكي ميانجي والمرحوم السيد مرتضى العسكريّ، ورابعة في «أحكام

الوضوء» من استنساخ ملكي ميانجي، ورسالة «المطهرات والنجاسات وصلاة الميت» من استنساخ ملكي ميانجي أيضًا، ورسالة «في ألفاظ العبادات والطهارات» من استنساخ المرحوم السيد مرتضى العسكريّ، وأخرى اسمها «في القرعة» من استنساخ المرحوم السيد مرتضى العسكريّ كذلك، و«في بعض أحكام الصلاة» من استنساخ المرحوم علي أكبر صدر زاده، ورسالة في «الصلاة» من استنساخ ملكي ميانجي، وفي «الُخمس» من استنساخ ملكي ميانجي أيضًا، و«الطلاق» من استنساخ ملكي ميانجي كذلك، و«الأطعمة والأشربة» وهي الأخرى من استنساخ ملكي ميانجي أيضًا، و«حصر المحرّمات من الحيوانات» من استنساخ العسكري والدامغاني وصدر زاده، فضلًا عن وجود رسالة أخرى وصلتنا عن الميرزا الأصفهانيّ تحت عنوان «الجنات الرضوية» كما مرّ في مقدّمة «مصباح الهدى» وهي في أبواب فقهية مختلفة.